جامعة دمشق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

العقلانية وحدودها عند أبي منصور الماتُريدي الأشعري

رسالة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إشراف
أ. د. محمود خضره

إعداد الطالبة
رنيم عبد الستار علوان

دمشق 2013

شكر خاص

إلى أستاذي القدير..

المعطاء الكبير.. **د. محمود خضره**

الذي بذل وقته وجهده وفكره لإتمام هذا العمل المتواضع..

إلى جميع أساتذة قسم الفلسفة الذين لولا ركائزهم في السنوات السابقة لما وصلت إلى هنا..

وأخص بالشكر **د. هيفرو ديركي** التي ساندتني..

وفي كل المواقف ساعدتني..

أهدي عملي هذا

إلى الكريمان **أمي وأبي**

ودعمهما المتواصل لي.. وصبرهم الدائم عليّ.. أدام المولى صحتهما..

إلى إخوتي وأصدقائي وأقاربي.. وكلّ من فتح هذا الغلاف..

الفهرس

المقدمة

يمثل أبو منصور الماتريدي فرقة كلامية توسطت الآراء والمواقف بين عقلانية المعتزلة من جهة، وحرفية أهل الحديث من جهة ثانية، والأشاعرة المتمسكين بالوحي من جهة ثالثة. فهو حنفيّ المذهب في العقيدة والفقه.

كما أنه يمتاز بشخصية عبقرية نادرة جمعت بين العقل والنقل، وكانت شخصية حرّة التفكير، غير مسرفة بالعقل.

ومن الصحيح أن الماتريدي تناول المسائل الكلامية ذاتها التي تناولها المعتزلة والأشاعرة، ولكنه عالجها بطريقة جديدة مختلفة عنهما، فقد كان حريصاً على تدعيم آرائه بالأدلة والبراهين العقلية والنصية معاً.

فهو لم يُخضع جميع النصوص الدينية إلى العقل وتأويلاته بل أبقى على قسم منها دون أي تأويل وهذا ما يسمى بـ (التفويض) فأوّل الآيات التي يخشى أن تُفهم بغير المراد منها.

وهذه الرسالة تضم ثلاثة فصول:

الفصل الأول: وهذا الفصل معنون بـ **(منهج الماتريدي)** حيث سنبدأه بتعريف المنهج لغوياً وفلسفياً، ثم سنوضح دور النظر العقلي في عملية المعرفة حتى لنصل إلى المنهج الذي اعتمده الماتريدي، فقد بدأ بمعرفة الله عن طريق الاستدلال المنطقي، ثم انتقل إلى البرهان الديني، فتوصل إلى نتيجة مفادها أن معرفة الله واجبة بالعقل، فقد أعطى الماتريدي للعقل مكانة أكثر من النقل. لكن ورغم تقارب الماتريدي مع غيره من علماء الكلام إلا أنه لم يلزم نفسه وآراءه الكلامية بطريقة واحدة. فبدا حرّ التفكير.

أما **الفصل الثاني:** فقد حمل عنوان (**عقلانية الماتريدي**) فبدايته سنتحدث عن معنى العقل بشكل عام، ثم معنى العقلانية عند الماتريدي، وما هي الحدود التي تطرق إليها العقل في المسائل الدينية، حتى أقرّ بأن المعرفة ممكنة بالعقل قبل البعثة فهي إما ضرورية بالعقل وفطرية، أو مكتسبة ومحتاجة إلى النظر والمنطق.. فالطريقان قائدهما ومرشدهما العقل. وبذلك أصبح العقل أداة تمييز.

وهذا ما قادنا إلى **الفصل الثالث:** المعنون بـ (**تجليات العقل وتطبيقاتها عند الماتريدي**) الذي سيتناول ميل الماتريدي إلى الاعتزال في مناقشة الكثير من المسائل، ولكن هذا لا يلغي استقلاليته في تناولها، بل كان منفرد ومختلف عن من سبقه من الأشاعرة ومضيفاً على ما جاء به المعتزلة، وسأحاول جاهدة في بحثي هذا أن أعالجها بطريقة موضوعية، وهي: **الحسن والقبح:** فالعقل يدركهما بنفسه، وما حكم به العقل حكم به الشرع. فالعقل يستقل بمعرفة حسن الأشياء كما ينفرد بمعرفة قبحها، بمعزل عن الشرع، فأصبح العقل أداة تمييز ووسيلة إيضاح وطريق للتوحيد، أما بالنسبة **لنظرية الكسب:** فقد رأى الإنسان قادراً على أن يوجّه قدرته كيفما يشاء، فالكسب ليس شيئاً يوجده الإنسان من العدم كما قال الأشعري، بل هو القدرة التي ثمرتها الفعل، فحينها يكون الإنسان مختاراً بإرادته، ولو لم يكن الإنسان مختاراً في إرادته فلا يجب أن يكون مستحقاً للثواب والعقاب، وأكّد على أنّ قدرة الإنسان سابقة على الفعل صالحة للفعل والترك، وهذا ما بيّن لنا حرية الإرادة برأيه. مما قاده إلى مسألة **العدل الإلهي** ومنع جواز التكليف بما لا يطاق ، فالله عادل عدلاً مطلقاً، لا يتخلّف في الوعيد لأن التخلّف كذب والكذب قبيح وهذا محال على الله، إن الله لا يخرج عن ميزان العدل أبداً.

وبذلك أسس الماتريدي نظرية المعرفة فكان أول المتكلمين الذين طرحوا مثل هذه النظرية ذات الطابع الفلسفي، مما يدل على وصوله إلى مرتبة عليا في المعارف، وخاصة المعارف العقلية التي تتداخل مع العقائد الإيمانية..

ولم يكتفِ الماتريدي بإدخال نظرية المعرفة إلى علم الكلام بل توسّع فيها أيضاً، فجاء عمله ممنهجاً يعتمد على خطوات واضحة دقيقة علمية، كما جاء طرحه للبراهين العقلية مشابهاً لبراهين ابن رشد.

رغم تأخر الماتريدي تاريخياً عن الأشعري، وليست هي بالفترة الطويلة إلا أن الماتريدي سابق الأشعري في تفصيل مذهب أهل السنة وخاصة أنه أقرب منه إلى العقلانية.

صحيحٌ أنّه لم يُعرف كما عُرف الأشعري، ولكنّه استطاع أن يؤسس مدرسة خاصة به، انتجت ثماراً عقليةً رائعةً في الدفاع عن الدّين الإسلامي بطريقة عقلانية. في الوقت الذي كُتب فيه سيادة المذاهب السنية ذات الأصولية الأشعرية على المستوى الرسمي سياسياً وثقافياً.

ومن خلال إطلاعي على ما كُتب حول الماتريدي، لم أجدْ مَنْ بحثه من وجهة نظر علم الكلام، بل نظر إليه الكثيرون بوصفه مؤسساً لفرقة إسلامية ذابت في الأشعرية دون أن يكون لها منهجاً خاصاً ، ودون النظر إليه كمفكر كلامي مستقل، ومن الدراسات السابقة: أحمد اللهيبي الحربي (الماتريدية – دراسة وتقويماً)، وما كتبه د. علي المغربي (أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية) وكذلك بلقاسم الغالي في كتابه المعنون بـ(أبو منصور الماتريدي – حياته وآراؤه العقدية) وغيرها أيضاً.. وهذه الدراسات جميعها كانت تحمل طابع ديني–شرعي بعيداً عن الطابع الفلسفي–العقلاني.

وسنحاول دراسة آراء الماتريدي الكلامية، وتأثره بالحنفيّ العقلاني، لنجري مقارنة بين منهجه وبين مناهج غيره من التيارات الكلامية الهامة (الأشاعرة والمعتزلة) وموقفه من ثلاث قضايا كبرى في علم الكلام (التحسين والتقبيح العقليان، الكسب، العدل الإلهي) التي تدل على أنه عقلانيّ في الكثير من آرائه ، وغير مهمل للنص في الوقت ذاته.

وأثناء تعاملي مع البحث اعتمدت منهج (التحليل والاستنتاج والمقارنة) بالرجوع إلى نصوص الماتريدي ودراستها، ومن ثم مقارنتها مع نصوص الأشاعرة ونصوص المعتزلة، وكيف اتفقوا فيما بينهم أو كيف اختلفوا.

وما يميز بحثي هذا هي محاولة دراسة شخصية الماتريدي دراسة فلسفية عقلية بعيدة عن المذهبية والإيديولوجية.

والسؤال الجدير بالطرح هنا: **ما مكانة العقل عند الماتريدي؟ وما هي أهمية حرية الإرادة برأيه؟ وكيف تجلّى التفكير العقلاني عنده بالقدر الذي سمح له بالتميز عن باقي الأشاعرة؟**

تمهيـد

اختُلف كثيراً في تعريف علم الكلام، وتحديد مهامه، فقال عنه الفارابي في كتابه (إحصاء العلوم) بأنه: « **باب من الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح والتصحيح والإيجاب والتجويز والاقتدار والتعديل والتوحيد والتكفير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه .... وبابه مجاور لباب الفقه والكلام فيهما مشترك.** »

وكان علم الكلام ملاصقاً لعلم الفقه، ثم ما لبث أن بدأ بالانفصال والانفكاك عنه،إلى أن برز وظهر كعلم عقلي يعتمد على المنطق عند جميع الفرق تجنباً للوقوع في الزلل. والمدخل الرئيسي لعلم الكلام هو المنطق، ولا يستطيع عالم الكلام الولوج في هذا العلم دون أن يطلع على المنطق، لأنه الأداة التي تميز له الأفكار الصحيحة من الخاطئة.

ومن الصحيح أن أغلب علماء الكلام استعملوا المنطق في مسائلهم ومنهم من أهمل النقل تماماً، الذي هو مرتبط بالحواس، كونه يعتمد على السمع فأبقوا على العقل فقط كالمعتزلة، وبالعكس أيضاً فهناك من لم يعتمد العقل، بل تمسكوا بالحواس فقط كما فعل المجسمة، أما أهل السنة فاعتبروا الطريقتين معاً هما السبيل للوصول إلى المعرفة الحقّة.

وخير مثال على عقلانية أهل السنة: الإمام العظيم (أبو حنيفة) الذي تميز بانفتاح عقله وسعة أفقه بسبب هو ما ارتواه من أهل البيت الطاهر، فلم يكن منغلقاً محدوداً في مصادر علومه، ولم يقتصر على مذهبٍ دون آخر، بل سعى جاهداً

لكسب كلّ ما استطاع، وكيف ما استطاع. وكذلك كان الماتريدي كأستاذه، فقد امتاز برجاحة العقل واتزان الفكر وترك لنا المؤلفات الكثيرة العدد. ولكن هذا لا يعني ذيوع شهرة الماتريدي، كما كان نصيب الأشعري، فالأشعري صاحب الحظ الأوفر، والشهرة الأكبر، ومرد ذلك إلى مكان إقامته في تلك الحقبة الزمنية، فالعراق كانت آنذاك مركزاً حضارياً وعلمياً، مما ساعد بأن يلمع نجم اسمه في سماء علم الكلام.

فالماتريدي لم يُذكر كما يجب في أمهات الكتب، ولم يرنّ صدى مذهبه، وينتشر ويُفسر كما يجب إلا على يد (النسفي)، وهذا ما يشابه دور (الباقلاني) الذي ساهم بانتشار مذهب الأشاعرة.

لقد انتشر الاعتزال في تلك المنطقة التي نشأ فيها الماتريدي وهي "ما وراء النهر" بسبب هروب مفكري المعتزلة إليها بعد مطاردة الخليفة المتوكل لهم، وكان للماتريدي في موطنه الذي ازدهر فيه الاعتزال جدال حاد مع أبي القاسم الكعبي (ت317هـ / 929 م) و أبو يزيد البلخي (ت 322 هـ / 934 م)

ورغم التنوع الفكري والعلمي والمذهبي للمنطقة إلا أن الماتريدي ظلّ عَلَم من أعلامها فهو من كبار أئمة السنة، وأكثر أتباع السنة في تلك المنطقة هم ماتريديو المنهج رغم عدم شهرته الكبيرة.

يكتنف حياة الماتريدي ومولده ووفاته الغموض، وأكثر ما يُعرف عنه أنه محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي السمرقندي، من ماتُريد قرية قرب سمرقند، ولد في (333 هـ / 944م) ولم يُعرف زمن وفاته.

وقد أُطلق عليه عدة ألقاب منها: إمام الهدى، إمام المتكلمين، ورئيس أهل السنة، والإمام الزاهد.

وقد تتلمذ على يد جلّة من العلماء الأحناف. مثل: محمد بن مقاتل الرازي، وأبو نصر العياضي، وأبو بكر بن اسحق الجوزجاني. ونصير بن يحيى البلخي. وكذلك ذُكر على أحد المواقع الإيرانية المسمى بـ (همت نوين) مقال عن الماتريدي يذكر

فيه عن إسهاماته وأسماء أساتذته، مثل: أكمل الدين بابرتي، وصدر الشريعة محبوبي.

لقد ترك الماتريدي عدة مؤلفات في علم الكلام، ولكن لم يصل منها إلينا إلا نذر اليسير، وقد ذكر منها جواد مشكور في (كتابه موسوعة الفرق الإسلامية) ستة مؤلفات فقط، وهي:

« 1. كتاب التوحيد.

2. كتاب المقالات.

3. ردّ أوائل الأدلة للكعبي.

4. أوهام المعتزلة.

5. تأويلات القرآن.

6. شرح الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة »

فبذلك نكون تعرفنا وبلمحة سريعة على الماتريدي وبيئته ومكونات ثقافته، وما يتصل بهما من أساتذته وآثاره وأعماله، وما يتعلق بشخصيته التي اعتبرت شخصية عبقرية نادرة جمعت بين العقل والنقل، وكانت شخصية حرّة التفكير، غير مسرفة بالعقل، أو متشبثة بالنقل.

الفصل الأول

منـهج الماتريدي:

١. تعريف المنـهج لغوياً وفلسفياً

٢. دور النظر العقلي في عملية المعرفة

٣. الماتريدي بين الحنفية والأشعرية

٤. تأثّر الماتريدي بالمعتزلة واختلافه عن الأشاعرة

١. تعريف المنهج لغوياً وفلسفياً:

بدايةً لابد لي من تعريف المنهج لغوياً وفلسفياً قبل أن نبدأ بدراسة منهج الماتريدي، ومن ثم نقارنه بغيره من المناهج الكلامية.

فالمنهج **لغوياً:** هو مجموعة من « **الطريق الواضح ... أو تتابع الفعل** » [١].

أما **فلسفياً:**« **هو الطريق الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب، والمعنى هو مجموعة الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين. والمنهج العلمي هو الطريقة العلمية المخططة التي تقوم على أسس علمية خالصة....** » [٢].

إذاً المنهج هو المرشد والدليل في عملية البحث للوصول إلى نتيجة صحيحة ودقيقة، ودون المنهج ستكون عملية البحث ضرب من العشواء الغير مجدي.

٢. دور النظر العقلي في عملية المعرفة:

يجب علي أن أتناول الحديث عن التيارات الإسلامية بشكل عام، ونظرتها إلى سبيل اكتساب المعرفة، حيث رأت الأمة مجتمعة أن الطريق إلى معرفة الله تعالى تتم بالعقل ولا يمكن الوصول إلى معرفته دون نظر عقلي، بل اعتبرته واجباً للوصول إلى واجب الوجود حيث « **أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، استبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب** »[٣].

[١] قبّش، أحمد، المعجم الفيصل "أواخر"، مطابع الجهاد، دمشق، ط1، 1985، ص 115

[٢] الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م، ص 845

[٣] إمام الحرمين، عبد الملك، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م، ص 18

والنظر عند الماتريدي من الأمور الهامة التي سعى للتوكيد عليها لينال العقل علومه، ورأى أن تركه ضرب من عمل الشيطان **« إذ ذلك عمله ليصده عن ثمرة عقله ويُفزعه لأمانته التي لديها ينال الفرصة ويظفر بالبغية. دليل ذلك أن استعمال العقل بالفكر بالأشياء قد يشغله عن شهوات النفس، ليعلم أن ذلك من صنيع الشيطان... فالعقل والنظر الذي بهما تُعرف المنافع والمضار أحقّ أن لا يُهملا»**[1].

وأما إذا انتقلنا إلى أحد أهم أقطاب علم الكلام (المعتزلة) والذين كان اهتمامهم الأساسي هو (علم العقائد) وما يتمخض عنه من معارف وأسس ومسائل هامة تفضي إلى وصف الذات الإلهية وأفعال الله، فيرى المستشرق الألماني "آدم متز" أن فكر المعتزلة كان متأثراً بالزرادشتية، وهي باختصار :**« ديانة فارسية قديمة تنسب إلى زرادشت وقيل إن ظهوره كان في القرن العاشر أو التاسع قبل الميلاديين، أو في القرن السادس أو الخامس قبل الميلاديين في رأي آخر، ... وتشبه ولادته ولادة المسيح، وله كتاب هو "الأفيستا" وشرحه "الزندافسا" ويقسّم الوجود إلى نور وظلمة، والموجودات منهما، أو من الخير والشر، والعالم صراع بين القوتين سينتهي بانتصار إله النور أو الخير أهورا مازدا في آخر الزمان، ولذلك تسمى الزردشتية أحياناً باسم المازدية... »**[2] إذاً تأثّر المعتزلة بالزرادشتية وتقسيمهم الوجود إلى نور وظلمة، أو خير وشر، قد بدا واضحاً وشبيهاً بفكرتهم بمسألة الأفعال إن كانت خيراً أم شراَ.

---

[1] الماتريدي، التوحيد، ص204 - 205
[2] الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص397

لقد أكّد "متز" بأن موضوع بحث المعتزلة هو **«علم العقائد بمعناه المحدد، وأول ما عالجوا من ذلك مسألة القدر وما يتصل بها من وصف أفعال الله بالخيروالشر، وكانت هذه المسألة أكبر ما أثار اهتمام أدمغتهم التي تأثرت بمذهب زرادشت»**[1].

٣. الماتريدي بين الحنفية والأشعرية:

أما منهج الماتريدي فقد كان مغايراً لمنهج الأشعري، مقارباً لمنهج أبي حنيفة وأحمد بن حنبل، فالأشعري قام بعرض عقائد الفرق الإسلامية بكتابه "مقالات الإسلاميين" بشكل دقيق وموضوعي، أما أبي حنيفة والإمام أحمد فاعتمدوا عرض الفرقة المخالفة لهم ثم الرد عليها، وكذلك الماتريدي امتاز بمنهج برهاني في الرد على الآخر: **« كان منهجه في تأريخه للفرق يتشابه مع منهجي أبي حنيفة وأحمد بن حنبل ويختلف عن منهج الأشعري في مقالات الإسلاميين. والخلاف بين المنهجين واضح.سلك أبو حنيفة وأحمد سبيل الرد على الرأي المخالف بتحرير الرأي الذي عليه أصحاب الفرق المخالفة مخلصاً ثم يفيضان في الرد عليهم، فمنهج أحمد في الرد على الزنادقة وأبي حنيفة في الردود المبثوثة في كتبه هذا هو الغالب على مناهج المتكلمين شرّاح العقائد.أما منهج الأشعري فهو تحرير عقائد الفرق الإسلامية وغير الإسلامية متوخياً دقة العرض والحيدة الموضوعية وسلامة المنطق وعدم التعرض لفتاوى التكفير. أما عن رد الماتريدي، فإنه يتميز بالمنهج البرهاني حين يستدعي الرد ذلك والاقناعي يسلكه إذا اقتضى المقام ذلك»**[2].

---

[1] متز، آدم، الحضارة العربية، ص372

[2] الفيومي، شيخ أهل السنة والجماعة "أبو منصور الماتريدي" ، ص345

فهو بذلك لم يكن متحجر العقل بل منصتاً لغيره ثم ناقداً له إن كان يحتاج النقد، وهذا ما وضح في طريقة تناوله لتفسير آيات القرآن الكريم **«بعد أن يذكر اسم السورة .. يعرض كل وجه، ويناقشه، ويورد أقوال المفسرين من الصحابة والتابعين و المؤولين أهل الثقة، ثم يرجّح الوجه الذي يذهب إليه مؤيداً إياه بذكر آية كريمة أو حديث شريف أو خبر صحيح لتثبيت صحة ما أراد أن يقرره ومصدراً بقوله: (والأصل عندنا....) »**[1] أو من الممكن أن ينتقد الآخر منذ البداية ثم يأخذ برأيه، وهذا ما يدل على انفتاح تفكيره وسعة أفقه **«وإذا كان هناك أحد قد فسر الآية بوجه مخالف لرأي أهل السنة فإنه يذكر اسمه صراحة كأبي بكر الأصم أو جعفر بن حرب، أو يسمي الفرقة التي تقول بذلك الوجه كالمعتزلة و الكرامية و الباطنية والخوارج و...... ، ويعرض الرأي المخالف ثم يردّ عليه بالأدلة النقلية والعقلية التي يلتزم بها لإيضاح عقيدة أهل السنة الصحيحة متوخياً جادة الصواب والحكمة »**[2].

ومما يدل على ليونة الماتريدي مع الفرق الأخرى وإن كان يختلف عنهم **«أما موقفه من المعتزلة فهو موقف صارم حاسم في بدايته هين لين في نهايته بمعنى أنه لا يتردد في الأخذ إن لاح له أن الصواب يقف بجانبهم فقد يعارض المعتزلة ثم يأخذ برأي شيخ من شيوخها كموقفه من جعفر بن حرب * واستحسان رأي الكعبي** في بعض مسائل الخلاف التي بينه وبين الكعبي وقد كان شديد النقد له»**[3].

ومن الممكن أن نعزو سبب اختلاف منهج الماتريدي عن منهج الأشعري إلى الينابيع التي أستقى كل منهما علمه، فتمسك الأشعري بآراء أحمد بن حنبل ولا أقصد

[1] الماتريدي، أبو منصور، تأويلات أهل السنة "تفسير القرآن العظيم"، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2004م، ص 15

[2] الماتريدي، تأويلات أهل السنة "تفسير القرآن العظيم"، ص 15

* جعفر بن حرب: ... (.... _266 هـ / 851 م) نقلاً من فهرست أعلام الفلاسفة والمتصوفة، د. هيفرو ديركي، ص64

** الكعبي: أبو القاسم بن محمد الكعبي البلخي (.... _319 هـ / 931 م) نقلاً من فهرست أعلام الفلاسفة والمتصوفة، ص92

[3] الفيومي، المصدر السابق نفسه،ص346

منهجه، أدى إلى ظهور طابَع الجمود الفكري للأشعري، وذلك مرده إلى تمسك ابن حنبل بظاهر النص، مما حجم دور العقل ، وقلّص من إعطاء الآيات دلالاتها، أو أي أبعاد جديدة لها، على عكس الماتريدي المتشرب لآراء الحنفي ، والمتقارب مع المعتزلة في عدة نواحٍ فإذا كانت الآية تتعلق في بيان مسألة فقهية **« كان أبو منصور يفسرها معتمداً على رأي إمامه الفقيه الأكبر أبي حنيفة النعمان بن ثابت،ويردّ على الفقهاء والآخرين »**[1] فقد اعتمد الطابَع العقلي وعمل بالاستدلال والقياس أيضاً، لأنه كان كإمامه أبي حنيفة عقلاني في المسائل الدينية، وهذا ما قرّبه من الفرق الأخرى وأبعده عن الأشعري المتبع لمنهج الإمام أحمد بن حنبل **« لاشك أن الإمامين الأشعري والماتريدي كانا يتحركان في فلك واحد وكانت الغاية هي الدفاع عن عقيدة أهل السنة، والوقوف في وجه المعتزلة و-مع ذلك- لا يمكن أن يتفقا في جميع المسائل الرئيسية، فضلاً عن التفاريع، وذلك لأن الأشعري اختار منهج الإمام أحمد وطابع منهجه هو الجمود على الظواهر، وقلة العناية بالعقل والبرهان...وأما الماتريدي فقد تربى في منهج تلامذة الإمام أبي حنيفة، ويعلو على ذلك المنهج، الطابع العقلي والاستدلال، وكيف أُسس منهجه الفقهي، وهو العمل بالمقاييس والاستحسانات...»**[2] فجاء منهج الماتريدي عقلاني، منطقي يعتمد على الاستدلال والقياس للتوصل إلى النتائج بدقة علمية منهجية فائقة.

لقد أنكر الماتريدي علم العيان الغير مستند إلى الاستدلال لأن المتعلم لم يتوصل به إلى صدق الأخبار أو كذبها فالإنسان *ليس عنده علم من جهة العيان والخبر، وإنما ذلك بالاستدلال، وعلى ما في ذلك من ظنون الإصابة، وكذا معرفة صدق الإخبار وكذبه ... فمن يصله علم الشيء بالخبر، يُسأل عن معرفة صدقه وكذبه، ويُدخل في ذلك جميع الملاذ والمضار.. مع ما كانت الضرورة تُلزم النظر*

---

[1] الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص15

[2] السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل "دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية"، ج3، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقمّ المقدسة، ط2، ب.ت.ن ، ص20

بما عاين وسمع، ومن الممكن أن يكون الشيء قد وُجد مرة واحدة، فلا يُعلم الإبالاستدلال، لأنه لا دليل محسوس لديه، فالاستدلال لازم [1]. فلا يستطيع الباحث أن يتوصل إلى جميع معارفه عن طريق واحد بل لابد من أن يسلك طرق مختلفة وهي إما علم العيان المعتمد على الحواس، أو علم الخبر الذي يعتمد على الاستدلال لأنه غير محسوس.

ونرى أن السبحاني يؤيد رأينا بعقلانية الماتريدي فقد توصل إلى نتيجة صغيرة في حجمها، كبيرة في مضمونها، مفادها أن الماتريدي **« ... أعطى للعقل سلطاناً أكبر مما أعطاه الأشعري له »**[2] لأنه الإنسان ومن خلال العقل يستطيع أن يزن الأمور بميزان دقيق لا يعتريه الخطأ أو التزوير **«والحكمة هي صفة العالم الذي يقف أمام ميزان الصواب، لا يحيد عنه قيد أنملة، ويعطي كل ذي حق حقه، ولا يعبأ بغير الحق، ويقر لخصمه بصواب رأيه، إن صح لديه، أياً كان خصمه »**[3] لم يعتمد الماتريدي في اعتقاداته على طريقة واحدة بل كان **« يلجأ لتأكيد أفكاره إلى أسلوب الإثبات مرة وإلى أسلوب النفي مرة أخرى ليقر بها إلى ذهن القارئ، فيتفهمها تفهماً جيداً »**[4].

نستنتج إذاً أن الماتريدي كان ميالاً للمنطق أكثر من الأشاعرة، فهو يأخذ بأدلته ويرى أن معرفة الله واجبة منطقياً، فالماتريدية هي **« فلسفة أبي منصور الماتريدي ... ومن تلقى عليه، ويذهب إلى التأويل في الدين، ويأخذ بالأدلة العقلية المنطقية والبراهين. والماتريدية كالأشاعرة، إلا أ ن الماتريدية يغلبون العقل أكثر، فمثلاً يرى الأشعري أن معرفة الله واجبة شرعاً، والماتريدي يراها واجبة منطقياً »**[5]

---

[1] الماتريدي، التوحيد، ص76 "بتصرف"
[2] السبحاني، المصدر السابق نفسه، ص29
[3] الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص15
[4] الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص15
[5] الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص720

٤. تأثّر الماتريدي بالمعتزلة واختلافه عن الأشاعرة:

إن سبب حياد الماتريدي عن سبيل الأشعري كان تأثره كما ذكرنا سابقاً بالمدرسة الحقيقية لعلم الكلام ألا وهي (المعتزلة)، مما دفع البعض إلى القول بأنه لا خلاف بين الماتريدية والمعتزلة إلا خلافاً لفظياً: « ... **الماتريدية قد تأثرت بالمعتزلة إذاً أن المتكلمين جميعاً انطلقوا في مناهجهم من أصول واحدة، كما أن المعتزلة تعتبر هي المؤسسة لعلم الكلام والمناهج الكلامية.وما وقع من التشابه والتوافق في بعض المسائل بين الماتريدية والمعتزلة – نتيجة لتأثر الماتريدية بالمعتزلة – هو الذي دفع البعض للقول بالتوافق بين الماتريدية والمعتزلة وأن الخلاف بينهما خلاف لفظي** »[1]

وهناك العديد من المسائل التي وافقت فيها الماتريدية والمعتزلة، وحصرها الباحثون بشكل متفاوت، فقد حصرها أحدهم في إحدى عشرة مسألة:

« **١. القول بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل.**
٢. الاستدلال على وجود الله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام.
٣. الاستدلال على وحدانية الله بدليل التمانع.
٤. القول بعدم حجية خبر الآحاد في العقائد.
٥. نفي الصفات الخبرية والاختيارية.
٦. القول بعدم إمكان سماع كلام الله.
٧. القول بالحكمة والتعليل في أفعال الله.
٨. القول بالتحسين والتقبيح العقليين.
٩. عدم جواز التكليف بما لا يطاق.
١٠. منع الاستثناء في الإيمان.

[1] الحربي، المصدر السابق نفسه، ص502

١١. القول بأن معنى الإيمان والإسلام واحد. »[١]

من الصحيح أن الحربي قد أورد إحدى عشر مسألة كلامية تطابق فيها فكر الماتريدي والمعتزلة، ولكنه لم يذكر "نظرية الكسب" التي أفردت لها في بحثي صفحات مطوّلة!

وهناك الكثير من الباحثين لم يذكروا توافق المعتزلة والماتريدي فقط، بل ذكروا تنافر الأشاعرة والماتريدي، ومنهم من عزا الخلاف بين الماتريدي والأشعري إلى خلاف بسيط من الممكن التغافل عنه، فنتج عن ذلك أعداد مغايرة للمسائل المختلف عليها بين الفرق الآنفة الذكر ، ومردّ ذلك إلى انتشار المذهبين في بقاع مختلفة من العالم، ثمّ ما لبث أن حدث تنافر وصراع بينهما، فحتى لا يطول هذا الشقاق بينهما اتجه كل من أتباع الطرفين إلى حصر المسائل الخلافية لتقليص ذلك التنافر، فقام الكثير من الباحثين فيما بعد بتدوين وإحصاء تلك الخلافات بين المعتزلة والأشاعرة بطرق مختلفة، وأهم ما كتب حول هذا الموضوع:

١. القصيدة النونية لتاج الدين السبكي:قال السبكي في الطبقات: " تفحصت كتب الحنفية / درج ذكر الماتريدي بقول الحنفية/ فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبين الحنفية خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة، منها معنوي ست مسائل والباقي لفظي، وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا، ولا مخالفتنا لهم فيها تكفيراً ولا تبديعاً... "
٢. إشارات المرام من عبارات الإمام:عقد البياضي في كتابه إشارات المرام، فصلاً لبيان المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، وذكر أن الخلاف بينهما يقع في خمسين مسألة، كما أنه عرض لتفصيل المسائل الخلافية بأدلتها في جميع فصول الكتاب. وذكر أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية معنوي، ولكنه في التفاريع التي لا يلزم من الخلاف فيها التبديع، فلذا يعد الكتاب من أهم المراجع في معرفة الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية.
٣. نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد. تأليف عبد الرحيم ابن علي الشهير بشيخ زاده.ذكر المؤلف في رسالته هذه

[١] الحربي، المصدر السابق نفسه، ص507 - 508

أربعين مسألة خلافية، وفصّل القول فيها، وذكر أدلة كل من الأشاعرة والماتريدية في كل مسألة.

٤. الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية : تأليف الحسن بن عبد المحسن المشهور بأبي عذبة.... وهو في هذا قد تابع السبكي، وقد قام المؤلف بشرح هذه المسائل وتفصيلها، وذكر أدلة كل من الأشاعرة والماتريدية.

٥. قرة العين في جمع البين:لمؤلف مجهول من أعيان القرن الحادي عشر، وقد فرغ من كتابة رسالته في أواسط ربيع الثاني من سنة عشرة بعد الألف، كما نص عليه في آخر الرسالة.ذكر في آخر رسالته عشرين مسألة خلافية شرح كل مسألة على حدة وذكر الأدلة فيها.

٦. خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية:تأليف عبد الله بن عثمان بن موسى، الشهير بمسجي زاده، وذكر أولاً مسائل الخلاف والاتفاق بين جمهور المتكلمين والفلاسفة، ثم ذكر مسائل الاتفاق والخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، وبعد ذلك ذكر ما اتفق وما اختلف عليه الأشاعرة والماتريدية.

٧. العقد الجوهري في الفرق بين الماتريدي والأشعري:تأليف خالد بن أحمد بن حسين النقشبندي، ومضمون الرسالة، هو بحث مسألة الكسب عند الأشعري والماتريدي، ولم يتعرض لمسائل أخرى.

٨. رسالة في الفرق بين الأشعرية والماتريدية، للشيخ عم ر الهاتقي الفاروقي:وموضوع الرسالة كما قال المؤلف في مقدمته في " بيان الفرق بين الأشعرية والماتريدية في القول بوجود الاختيار الجزئي للعباد فيما يعمل ويراد "

٩. نص الزبيدي في (إتحاف السادة المتقين) على المسائل الخلافية بين الأشعرية والماتريدية، وتابع ذلك السبكي. وقد نقل أبياتاً من قصيدته.

كما ذكر المسائل الخلافية بين الماتريدية والأشاعرة أحمد أمين في ظهر الإسلام، وأبو زهرة في تاريخ المذاهب الإسلامية. ([1]).

أما المسائل الخلافية بين الماتريدية والأشاعرة فقد تمّ حصرها بعشرة مسائل، واعتبر الخلاف فيها ليس لفظي اً وإنما حقيقياً، وجوهري ليس بفرعي:المسألة الأولى: معرفة الله تعالى:قالت الماتريدية أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل، وأنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى

[1] الحربي، المصدر السابق نفسه، ص494 - 498

ووحدته واتصافه بما يليق من الصفات، وأنه محدث العالم وصانعه وأن من لم يبلغه الوحي لا يكون معذوراً.وأما الأشاعرة فقالوا: أن معرفة الله تعالى واجبة بالشرع، وأنه لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل ورود الشرع، فلذلك قالوا بأن الناشئ في الشاهق الذي لم تبلغه الدعوة يكون معذوراً.

المسألة الثانية: صفة الإرادة:ذهبت الماتريدية إلى أن الإرادة لا تستلزم الرضى والمحبة، وذهب الأشاعرة إلى أن المحبة والرضى والإرادة بمعنى واحد.

المسألة الثالثة: صفة الكلام:ذهبت الماتريدية إلى أن كلام الله تعالى لا يسمع، وإنما يسمع ما هو عبارة عنه، فموسى إنما سمع صوتاً وحروفاً خلقها الله دالة على كلامه.

وذهب الأشاعرة إلى جواز سماع كلام الله تعالى، وأن ما سمعه موسى عليه السلام هو كلام الله النفسي. وذلك يكون بخلق إدراك في المستمع.

المسألة الرابعة: صفة التكوين:قالت الماتريدية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى، وأن التكوين غير المكون، ذهب الأشاعرة إلى أن التكوين ليس صفة لله تعالى بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، فلذا قالوا بأن التكوين هو عين المكون وهو حادث.

المسألة الخامسة: التكليف بما لا يطاق:ذهبت الماتريدية إلى عدم جواز التكليف بما لا يطاق. وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن التكليف بما لا يطاق جائز .

المسألة السادسة: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى:ذهبت الماتريدية إلى القول بلزوم الحكمة في أفعال الله تعالى، وأنه لا يجوز أن تنفك عنها مطلقاً. وذهب الأشاعرة إلى نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى. وقالوا أن أفعاله ليست معللة بالأعراض ولا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأعراض والعلل الغائية.

المسألة السابعة: التحسين والتقبيح: ذهبت الماتريدية إلى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، أي أنهم قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، وأما الأشاعرة، فذهبوا إلى أنه لا يعرف بالعقل حسن الأشياء وقبحها، بل إنما يعرف بالشرع.

المسألة الثامنة: الاستطاعة:ذهب جمهور الماتريدية إلى أن الاستطاعة تقع على نوعين:الأولى: سلامة الأسباب والآلات، وهي تتقدم الفعل.

الثانية: الاستطاعة التي يتهيأ بها الفعل، وتكون مع الفعل.

وأما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا يجوز أن تتقدمه ولا أن تتأخر عنه.

المسألة التاسعة: الكسب: اتفقت الماتريدية والأشاعرة على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهي كسب من العباد، ولكن اختلفوا في معنى الكسب، فقالت الماتريدية أن المؤثر في أصل الفعل قدرة لله تعالى، والمؤثر في صفة الفعل قدرة العبد، وتأثير العبد هذا، هو الكسب.فقدرة العبد عند الماتريدية لها أثر في الفعل، لكن لا أثر لها في الإيجاد لأن الخلق ينفرد الله تعالى به، وإنما أثرها في القصد والاختيار للفعل.

وأما الكسب عن الأشاعرة، فهو "أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانعٌ أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون الفعل مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه، مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثيراً أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له".

المسألة العاشرة: إيمان المقلّد: ذهبت الماتريدية إلى أن من اعتقد أركان الدين يكون إيمانه صحيحاً، وأما الأشاعرة فذهبوا لإلى عدم صحة إيمان المقلد، وقالوا: إن من شروط صحة الإيمان أن يعرف كل مسألة بدليل قطعي عقلي. ([1]) وهذه المسائل العشرة حصرت فيما بينها تلك المسائل الثلاث التي تناولتها في الفصل الثاني من البحث وهي (العدل الإلهي، الكسب، الحسن والقبح)

لقد واجهت مسألة تحيد منهج الماتريدي والفرق بينه وبين (الأشاعرة والماتريدية) صعوبات كبيرة، فاختلف المحققين حول تقارب الماتريدي أو ابتعاده عنهما **« تحديد منهج الماتريدي في تقرير العقيدة وتمييزه عن منهج المعتزلة والأشاعرة، مسألة وقع فيها خلاف كبير بين الباحثين المعاصرين. فمنهم من يرى أن منهج الماتريدية يوافق منهج الأشاعرة قلباً وقالباً، ومنهم من يرى أنه يوافق منهج المعتزلة، وبعضهم يرى أن الماتريدية وسط بين الأشاعرة والمعتزلة، وهناك من يرى أن الأشاعرة وسط بين الماتريدية والمعتزلة »**[2].

ولموضوعية البحث لابد من أن نستعرض الآراء المغايرة فهناك من يرى أنهما –الماتريدي والأشعري– يلتقيان في المذهب الذي هو تطبيقاً للمنهج **«فالدكتور فتح الله خليف – محقق كتاب التوحيد للماتريدي – يرى أن الماتريدي والأشعري –**

[1] الحربي، المصدر السابق نفسه، ص498 - 501

[2] الحربي، المصدر السابق نفسه، ص 133،

على حدّ قوله: "يلتقيان في المنهج كما يلتقيان في المذهب فليس المذهب إلا تطبيقاً للمنهج. يلتقيان في إثبات صفات الله وفي كلامه الأزلي وفي جواز رؤيته وفي بيان عرشه واستوائه وفي أفعال عباده، وفي أمر مرتكب الكبيرة منهم، وفي شفاعة رسوله. وتلك هي أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين فرق المسلمين، بل إنها أهم موضوعات علم الكلام".. وقال أيضاً: "إن توسط الماتريدي هو بعينه توسط الأشعري. وأن شيخي السنة يلتقيان على منهج واحد ومذهب واحد في أهم مسائل علم الكلام التي وقف فيها خلاف بين فرق المتكلمين" »[1].

وعلى عكس ما مرّ معنا، نجد الدكتور محمود قاسم لا يرى أي توافق بين الماتريدي والأشعري بل **« يرى أن منهج الماتريدية يوافق منهج المعتزلة إلا في مسألة حكم مرتكب الكبيرة، فهو يقول في مقدمته لكتاب ابن رشد (مناهج الأدلة): "يظن عادة أن الأشعرية والماتريدية يمثلان فريق أهل السنة، وأنهما فرسا رهانيسيران جنباً إلى جنب في هدم آراء المعتزلة المبتدعة، وتلك هي الفكرة السائدة، وأن وجه الحق ينحصر في أن الماتريدية كانوا أقرب إلى المعتزلة من الأشعرية"**

وبعد أن ذكر الدكتور قاسم نقاط الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة أكد أن هذا الخلاف فرعي وليس بحقيقي، وأن الخلاف الحقيقي فقط هو اختلافهم في مسألة (المنزلة بين المنزلتين)، فهو يقول: "إن مسألة الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة الحقيقي الوحيد، إنما هو مسألة المنزلة بين المنزلتين" »[2].

ثمّ ظهر من يرفض الرأي السابق للدكتور قاسم وموقفه من الماتريدي ونسبتهم إلى المعتزلة وهو الدكتور (جلال موسى) حتى أنه اعتبر رأي (قاسم) خطأً: فقد **«أثار الدكتور قاسم برأيه هذا ثائرة من يرى التوافق بين الأشاعرة والماتريدية، فهذا الدكتور جلال موسى يقول في كتابه (نشأة الأشعرية وتطورها): "فإذا كان**

---

[1] الماتريدي، التوحيد، ص10. نقلاً عن الحربي، المصدر السابق نفسه، ص 133

[2] ابن رشد، مناهج الأدلة، المقدمة128. نقلاً عن الحربي، المصدر السابق نفسه، ص 133 – 134

الخلاف بين الماتريدية والأشعرية يكاد يكون لفظياً في أغلب المسائل، وفي أهمها خلاف لا يوجب نسبة الماتريدي إلى المعتزلة، كما حاول الدكتور قاسم. ففي مقدمة كتابه عن ابن رشد يبذل الدكتور قاسم أقصى جهده لينسب الماتريدي إلى المعتزلة، ويبعده عن الأشاعرة. فقد أخطأ الدكتور قاسم في فهم مذهب الماتريدية والأشاعرة... ولو أنه أنصف الأشاعرة والماتريدية لما نسب الماتريدي إلى المعتزلة إطلاقاً"»[1].

وعلى الضفة المقابلة لكل ما مضى، يظهر (أحمد أمين) ليخالف من سبقه، ويقارب بين المعتزلة والأشاعرة، كون الأشعري تلميذ المعتزلة: **« وأما أحمد أمين فقد انفرد برأي لم يوافقه فيه أحد، حيث يرى أن الأشاعرة أقرب للمعتزلة من الماتريدية، فهو يقول: "ونحن لو دققنا النظر في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية وجدنا لون الاعتزال أظهر في الأشعرية بحكم تتلمذ للمعتزلة عهداً طويلاً" »**[2].

أما (أبو زهرة) فكان منصفاً أكثر، حيث قال أن هناك تداخل كبير بين الفرق الثلاث (الماتريدية والمعتزلة والأشاعرة) لأنهم جميعاً حاولوا إثبات العقائد الدينية من الكتاب والسنة، واستخدام العقل أيضاً، ولكن هناك فرق غلّبت العقل أكثر من غيرها، وهذا ما يثبت عقلانية الماتريدية أكثر من الأشاعرة، فقال: **« "عند الدراسة العميقة لآثار الماتريدي وآراء الأشعري في آخر ما انتهى إليه نجد ثمة فرقاً في التفكير وفيما انتهى إليه الإمامان، وأنه بلا شك كلاهما يحاول إثبات العقائد التي اشتمل عليها القرآن بالعقل والبراهين المنطقية، وأن كليهما كان يتقيد بعقائد**

[1] الحربي، المصدر السابق نفسه، ص 134
[2] ظهر الإسلام، 4/ 95. نقلاً عن الحربي، المصدر السابق نفسه، ص 133

القرآن، بيد أن أحدهما كان يعطي العقل سلطاناً أكثر مما يعطيه الآخر... ولذلك نقرر أن منهاج الماتريدية للعقل سلطان كبير فيه" »[1].

وقد اعتنق (الحربي) هذا الرأي وأيّده، حيث يرى أن سبب الاختلاف في تحديد منهج الماتريدي يعود إلى **« التداخل بين المدارس الكلامية الثلاث من اعتزالية وأشعرية وماتريدية، فهي جميعاً انطلقت في مناهجها من أصل واحد، وهو جعل العقل أساساً لمعرفة العقيدة، وهذا هو أصل علم الكلام المذموم الذي يعول فيه أهله على معقولاتهم، ويعرضون عن نصوص الكتاب والسنة، أو يجعلونها تابعة خاضعة لما ظنوه معقولاً.**

وجعلهم العقل أساس المنهج وقاعدته التي ينطلق منها، دفعهم إلى جعل العقل أساساً لفهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، ففسروا النصوص على حسب ما يفهمه العقل، وحكموه في كل شيء، فعندما وجدوا من الآيات والأحاديث ما يعارض معقولاتهم، جعلوا العقل الفيصل فيها، فأوّلوا هذه النصوص التي لا تتفق مع ما توصلوا إليه برأيهم وعقلهم، حتى صار التأويل طريقة لهم، ولا فرق في ذلك بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، لأنهم جعلوا العقل أساس المنهج لا الكتاب والسنة. وهذا المنهج جعلهم يضخمون دور العقل.... »[2].

ثم أخيراً جاء الدكتور (عاطف العراقي) ليرفض كل ما يقال عن عقلانية ودقة نظريات علم الكلام، فتناول نظرية الكسب وقال بأنها غامضة **«... إنهم مثلاً يحيطون فكرتهم عن الكسب بهالة من الغموض حتى يدخلوا في أذهاننا أنها دقيقة وعميقة، وأنها اكتشاف بكر، ولكن متى كان الغموض معبراً عن دقة الفكرة»**[3] الجميع يعلم أن أدلة الإسلام هي (الكتاب والسنة والإجماع والعقل) وأن هناك عدة أفكار تُناقش بالعقل والنصوص (من قرآن وسنة) أما الإجماع فقد

---

[1] الحربي، المصدر السابق نفسه، ص135
[2] الحربي، المصدر السابق نفسه، ص 136
[3] الحربي، المصدر السابق نفسه، ص 136

اختلفت الفرق فيما بينها وتعاملت معه بشكل متباين، وتوصلنا إلى أن المعتزلة لا يرون كثرة العدد دليل على الصحة، أما الأشاعرة فقد اعتبروه حجة شرعية واجبة على كل مسلم، وكذلك الماتريدي قال بأنها حجة، وهي حجة تؤكد إرادة الله المطلقة:«**ويلخص أحد الباحثين موقف المعتزلة من الإجماع في أنهم لا يعتبرون الإجماع دليلاً يقوم على كثرة العدد، وإنما يكون كذلك عندما يقوم على الحق بغض النظر عن القلة والكثرة التي لا تؤثر في كون الدليل صحيحاً أم فاسداً، لأن الكثير قد يقع فهم الخطأ، ومن القليل الصواب، والمحق قد يكون واحداً. والمبطل قد يكثر جمعه.وبالنسبة لموقف الأشاعرة من الإجماع فلقد عدّوه حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم . »**[1] أما الماتريدية **« فقد قالو أنالإجماع حجة مستشهدين بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين)* ففي الآية دلالة على أن الإجماع حجة.والماتريدي يلجأ / بمقولة "ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن" / إلى الإجماع و العُرف لتأكيد إرادة الله المطلقة الشاملة لكل شيء، ولقد خالف المعتزلة الإجماع في ذلك وقالوا: إن الإجماع في هذه المسألة ليس ممكناً لأنه لابد أن يستند الإجماع إلى الكتاب والسنة، من فعل نفسه لم يكن.»**[2].

إذن كان هناك اختلاف بين الماتريدي والمعتزلة وكذلك الأشاعرة في استخدام الأدلة الشرعية، ورغم ما أثبتناه من توافق بين الماتريدي والمعتزلة في نقاط كثيرة إلا أنه كتب للرد عليهم عدة كتب، ليرفض بعض آرائهم: **«... له كتب في الرد على المعتزلة والشيعة مثل: رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي، رد الإمامة لبعض الروافض، ورد وعيد الفسّاق، ورد أوائل الأدلة... إلخ »**[3].

---

[1] المغربي، المصدر السابق نفسه، ص139
*سورة التوبة: 119
[2] المغربي، المصدر السابق نفسه، ص140
[3] رستم، المصدر السابق نفسه، ص139

وأخيراً.. كيف كان منهج الماتريدي؟؟

إنه منهج يدل على تميز فكر الماتريدي، وبأنه كان سباقاً في تعامله مع المسائل الكلامية جميعها، ومبدعاً في تناول آيات القرآن الكريم تفسيراً وتعليقاً وتقريباً إلى الأذهان **« وكان لذلك المنهج العجيب الذي قهر به أبو منصور خطوة كبيرة من التقريظ في ما وصفه به الإمام عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي* المتوفى سنة /775/ هجرية في قوله: (هو كتاب لا يوازيه فيه كتاب، بلا لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن) »**[1]

وهذا الثناء لا ينحصر فقط في مدح كتابه **تفسير القرآن العظيم**، بل يمتد إلى كتابه **التوحيد**، حسب رأي محققا كتاب التوحيد "اوغلي و آروشي" لأن الماتريدي اعتبر **« العقل وسيلة ضرورية لفهم المعلومات الحاصلة عن طريق الحس والخبر، وتفسيرها وحل مشاكلها وتقييمها، كما اعترف بأنه كونه إنساناً ومكلفاً ووصوله إلى الحق مشروط بأن يملك العقل في كيانه. فقد شبّه دور العقل في فهم الحقائق بتمييز العين للألوان والسمع للأصوات »**[2].

وبعد تتبعنا للآراء التي وردت عن الماتريدي ومنهجه نتوصل إلى أنه **« أول عالِم تعرض لموضوع مدارك العلوم بشكل منظم ومنسق، فإن الشكل الذي وضع به الموضوع المذكور قد أصبح قيما بعد نموذجاً اتبعه المؤلفون الذين أتوا من بعده، كما أصبح التخطيط العام لتراث الكلام السني يعتمد على التخطيط الذي وُضع في كتاب التوحيد »**[3] فثبت أنه كان سباقاً في عملية الإدراك المعرفي المعتمد على الدقة والاتساق، وأصبح مثالاً يُحتذى لمن بعده أيضاً، فكان كتاب **التوحيد** العمد الأساسي للتراث السنيّ فيما بعد.

---

* عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي: العلامة الحافظ ولد696هـ، سمع منه الكثير من الحفاظ والفضلاء، توفي في القاهرة.

[1] الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ص16

[2] الماتريدي، التوحيد، ص35

[3] الماتريدي، التوحيد، ص47

أما إذا أردنا الحديث عن تأثير الماتريدي في العصور اللاحقة لعصره، فنرى أنه *بلا شك يعتبر نموذجاً لعلماء المذهب الذي هو مؤسسه الأول، ... من بينهم البزدوي، النسفي، والصابوني.. وقد نجد في نصوص بعض متكلمي الأشاعرة آراء تشبه مقولات واستدلالات الماتريدي. مثل فخر الدين الرازي.. يذكر أنه ينبغي علينا أتباع الماتريدي... وقد أشار الأستاذ فتح الله خليف ... بأننا لا نستبعد أن يكون القاضي عبد الجبار قد تأثر في موضوع ذم التقليد بأبي منصور الماتريدي..* [1]. مما يدل على نجاح منهج الماتريدي وتميزه عن باقي المناهج الكلامية التي كانت سائدة آنذاك، لأن هذا التأثير – إن كان ممدوحاً أم مذموماً – الممتد إلى وقت متقدم دليل على رسوخه في التاريخ العربي–الإسلامي، ومكانته فيه، ودوره كفاعل أساسي في الفكر الإنساني بشكل عام.

[1] الماتريدي، التوحيد، ص49 "بتصرف"

الفصل الثاني

عقلانية الماتريدي:

١. معنى العقل لغوياً وفلسفياً

٢. معنى العقلانية عند الماتريدي

٣. الفرق بينه وبين الأشاعرة من الناحية العقلية

١. معنى العقل لغوياً وفلسفياً:

قبل الولوج في العقلانية وحدودها عند الماتريدي لابد من الإشارة إلى أهمية العقل كأداة معرفية لتصل بالإنسان إلى مصاف الموجودات، فالعقل هو الميزة التي وهبها الله للإنسان عدا غيره من الكائنات، إذ تبوأ العقل مكانة هامة في سيرورة الفكر البشري عموماً حيث اعتبر أرسطو أن هدف الحياة هي تأمل العقل. وقد اهتم العرب منذ القدم بالعقل أيضاً لما له من أهمية بالغة فهو المرشد والدليل والهادي للإنسان على طريق الصواب. فقاموا بتعريفه **لغوياً**: « **العلم أو بصفات الأشياء حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها.. والعقل نور روحاني به تدرك النفس الضروريات** » [١]

أما تعريفه **فلسفياً**: فهو « **جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها ... وهو ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هي، وهو جوهر مجرد عن المادة ... جوهر يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة، وهو ميزان صحيح** » [٢].

ولكن رغم قدرته الكبيرة على الإدراك والفهم والإيضاح إلا أننا لا نستطيع أن نزن به الأمور الإلهية لأنها تحتاج إلى نص تستند إليه، فجاء العقل في الفكر العربي الإسلامي في مكانة رفيعة كونه الوسيلة الأساسية للوصول إلى المعارف الإنسانية والدينية.

٢. معنى العقلانية عند الماتريدي:

ومن المعروف أن الماتريدية نشأت كإحدى دعامات الفكر السني والعقلاني فقد أخذ الماتريدي الفقه على يديّ (أبي حنيفة النعمان) فجاء موقفه الديني قريبا من المعتزلة بالنسبة للقضايا الكلامية التي تتعلق بالعقل وبالعقلانية.. ورغم أن بعض المفكرين رأوا بأنه أشعريّ، إلا أن آراءً أخرى نادت بإلحاقه بعقلانية المعتزلة في

[١] قبّش، أحمد، المعجم الفيصل، ص558
[٢] الحفني،عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م، ص537

العقائد.. فالماتريدي هو الذي نهض بحركة سنية عقلانية وترك «**ملخصات تشرح مذهبه (مثل العقائد النسفية) لـ(نجم الدين النسفي) – وانطلق من المأثور عن (أبي حنيفة) في العقائد ووقف موقفاً عقلياً مبسطاً، فقال بإثبات قضايا الشرع بالأدلة العقلية المنطقية، وبالبراهين الدامغة ولكنه لم يبالغ في قيمة العقل كما فعل (المعتزلة) وإنما اتخذ لنفسه سبيلاً وسطاً بين (المعتزلة) وبين (الأشعرية)، ذلك أنه يأخذ بحكم العقل فيما لا يخالف الشرع فإذا خالف الشرع وجب الخضوع لحكم الشرع وحده** »[1] فنرى أن تأثيره امتد إلى النسفيين من بعده الذين قاموا بشروحات عن مذهبه، فجاءت كتبهم شارحة للماتريدي وأفكاره حيث اعتمد العقل في كثير من القضايا ولكن كان موقفه من العقل أكثر بساطةً من موقف المعتزلة.. فهو يؤمن بإمكانية معرفة الله بالعقل ويرى أن العقل يستقل بمعرفة الله، وليس بقدوره أن يطلق أحكاماً تكليفية.. وهذه هي نقطة اختلافه مع المعتزلة: **«وغاية ما يجري (الماتريدي) مع (المعتزلة) في مضمار العقل.. يمثل في اعتقاده بأن العقل يستقل بمعرفة الله ولكنه لا يستقل بمعرفة الأحكام التكليفية، وتفسير ذلك أن (المعتزلة) يرون أن معرفة الله واجبة بالعقل، بينما تكتفي (الماتريدية) بالإيمان بإمكانها وحسب...»**[2].

وهذا ما نعود لنجده في مؤلفات الشيخ زاده، وأحمد أمين، وموسى جلال، مما يؤكد ويدعّم رأينا القائل بعقلانية أبي منصور، التي اتسعت لتشمل القضايا الإيمانية أيضاً «**في وجوب الإيمان بالعقل تذهب الماتريدية إلى "أن الله لو لم يبعث للناس رسولا لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به من**

[1] عادل العوا، الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، ط2، 1961م، ص94
[2] عادل العوا، الكلام والفلسفة، ص50

الحياة والعلم والقدرة وغيرها وكونه محدث للعالم"، وقد صرّح الماتريدي بذلك في كتابه "التأويلات"»[1].

لقد اختلفت آراء المفكرين حول الماتريدي فمنهم من رآه أقرب إلى المعتزلة من الناحية العقلية وذلك من خلال دلائل لا يستهان بها.. ومنهم من قال بأنه أقرب إلى الأشاعرة، ولكن لم تكن دلائلهم ذو قوة وقطع.. وأما من أيّد اقترابه من المعتزلة هو **محمد أبو زهرة *« مدرسة أبو منصور الماتريدي، تلك المدرسة التي أرادت هي الأخرى أن تجمع بين الشرع والعقل. وهي في رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة ، على عكس ما جرت عليه الآراء السائدة [2]».**

ومنهم من اعتبر أن **« أبو منصور الماتريدي صاحب فرقة الماتريدية التي تقترب في كثير من الأفكار مع الحنفية حسب رأي العلامة السيد محمد حسين طباطبائي »**[3]

وكذلك نجد تقاطعاً بين رأي العوا ورأي أبي زهرة، من حيث التشابه بين الماتريدية والمعتزلة، فقال العوا: **«سُميت هذه المدرسة باسم "المعتزلة المستترين" لأنها تعطي العقل سلطاناً أكثر مما يعطيه الأشاعرة فالأشاعرة مثلا يعتبرون معرفة الله واجبة بالشرع، بينما الماتريدية يعتبرونها مدركة الوجود بالعقل، والأشاعرة لايعتبرون للأشياء حسناً ذاتياً يدركه العقل من غير أمر الشارع، والماتريدية يقررون أن للأشياء حسناً ذاتياً يدركه العقل أيضاً »**[4].

---

[1] الشيخ زاده، نظم الفرائد وجمع الفوائد، ص 35 وظهر الإسلام لأحمد أمين جـ4، ص93. نقلاً عن موسى ، جلال، نشأة الأشعرية وتطورها، ص286

* الشيخ محمد أبو زهرة: لقب بفقيه العصر، ولد في مصر (1898 – 1974 م)، اشتهر بالفكر الحر والشجاعة الفائقة في عرض قضايا الإسلام،كتب أكثر ما يزيد عن ثلاثين كتابًا،سافر إلى كثير من بلاد العالم الإسلامي محاضرًا ومشاركًا في المؤتمرات.

[2] ابن رشد، محمد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم ، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1969م، ص18.

[3] ناطقي، حيات الله، صفات إلهي از ديدكاه اماميه و ماتريديه، فصلنامه طلوع، ش16، 1388 هـ.ش، ص85

[4] محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، القاهرة، ص 354، نقلا عن العوا، عادل، المعتزلة والفكر الحر، دار الأهالي، ب. ت. ن، ص354، محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، القاهرة، ص354

وخير دليل على عقلانية الماتريدي هي مؤلفاته، رغم أنها قليلة من حيث العدد ولم يصلنا منها إلا النذر اليسير ولكنها تجمع أكثر ما يحتاجه الباحث من آراء الماتريدي الكلامية.. فنرى العقلانية تتجلى فيها بشكل واضح. وخاصة أنه اشتغل بمسائل الحنفية، وهو إمام السنة فقد **« جاء فيما وراء النهر أبو منصور الماتريدي، المعروف بإمام الهدى، فتفرّغ لتحقيق مسائلها، أي مسائل أبي حنيفة وأصحابه، وتدقيق دلائلها، فأرضَ بمؤلفاته جانبي العقل والنقل في آن واحد: منها التأويلات في تفسير القرآن الكريم، وهو كتاب لا نظير له في بابه.. ومنها كتاب المقالات، وكتاب التوحيد»**[1].

رغم تأخر الماتريدي تاريخياً عن الأشعري، وليست هي بالفترة الطويلة إلا أن الماتريدي سابق الأشعري في تفصيل مذهب أهل السنة وخاصة أنه أقرب منه إلى العقلانية**«الماتريدي مفصّل لمذهب الإمام – أي أبي حنيفة – وأصحابه المطهرين قبل الأشعري لمذهب أهل السنة »**[2].

وبذلك أسس الماتريدي نظرية أو " أصول " نظرية المعرفة فكان أول المتكلمين الذين طرحوا مثل هذه النظرية ذات الطابع الفلسفي، مما يدل على وصوله إلى مرتبه عليا في المعارف، وخاصة المعارف العقلية التي تتداخل مع العقائد الإيمانية.. ويؤكد بأن الإنسان العالِم يجب أن يلجأ إلى العقل في أمور حياته كلها وفي الدين أيضاً..**«يصدر الماتريدي في إثباته حاجة الإنسان إلى العقل ثم حاجة العقل إلىالدين على بعض مقدمات جدلية عامة »**[3] فنرى أنه أعطى للعقل الصدارة ثم قال بحاجة العقل إلى الدين عن طريق المنطق. فينطلق من مقدمات جدلية عامة ليصل إلى نتائج تعتمد على الاستنتاج العقلي وكانت هذه خطوة جلية في سبيل المعرفة

[1] البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام ، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، شركة مكتبة المصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 1، 1949م، ص6-7
[2] البياضي، المصدر السابق، ص23
[3] الفيومي ، محمد إبراهيم ، المرجع السابق، ص487

العقلية، فأصبحت القضايا الدينية وكأنها قضايا منطقية خاضعة لإطار العقل وتراتباته« **فيرى أن العقل لا يجيز أن يوجد العلم عبثاً إنما وجد بالحكمة والعقل الذي هو جزء من العالم مؤسس على الحكمة، وخروج كلّ ذي عقل عن طريق الحكمة قبيح. فنرى أنه جعل ترابط العقل بالحكمة هو جزء من ترابط العالم بالحكمة، والحكمة أساس الوجود** [١]» فلابد للإنسان من إعمال العقل لإنه أداة الحكمة للوصول إلى فهم الوجود ومعرفة أسسه وبالتالي صانعه. وهذه هي طريقة المنطق حيث يبدأ من المقدمات العامة ليصل إلى النتائج.

ومما يشهد على تفوق الماتريدي على غيره من المتكلمين بالنسبة لنظرية المعرفة بأنه لا يوجد « **قبل الماتريدي متكلماً يعرض نظرية في المعرفة كما أننا لا نكاد نجد بعده متكلماً تخلو مؤلفاته من مقدمة في المعرفة، فكأنه قد استن لعلماء الكلام سنة ساروا عليها من بعده في تقديم مؤلفاتهم بالكلام في المعرفة ومناقشة قيمة معارفنا** [٢]» فكان الماتريدي سباقاً لعلماء الكلام في استعراض نظرية المعرفة. مما أعلى من قيمة علم الكلام فهو لم يكتفِ بإدخال نظرية المعرفة إلى علم الكلام بل توسع فيها أيضاً فجاء عمله منهجاً يعتمد على خطوات واضحة دقيقة علمية«**فمنهجه متميز، فلقد استنّ لنفسه ولمن بعده أن أدخل أصول المعرفة مقدمة لهذا الفن، وقد كانت من قبل مبثوثة في مؤلفات علم الكلام، فأدى عمله المنهجي إلى التوسع في نظرية المعرفة أو كما دعاها " الطرق الواصلة إلى العلم"** [٣]»فقبل أن يصبح علم الكلام علماً منطقياً، كان يُعتبر فناً من فنون الجدل والنقاش، ولكن الماتريدي حوّله من فن إلى علم.

وقد امتد هذا العمل المنهجي العقلاني إلى من نحا نحوه من علماء الكلام، الذين اتبعوا المدرسة الماتريدية والمذهب الحنفي، كأمثال الإمام الجويني والذي ذكر

---

[١] الفيومي، المرجع السابق، ص488
[٢] الفيومي، المرجع السابق، ص497
[٣] الفيومي، المرجع السابق، ص374

هذا في كتبه وخاصة كتاب (الشامل في أصول الدين)، فاعتبر الجويني أن الطرق المؤدية إلى معرفة الله هي النظر والاستدلال اللذان يعدهما واجبان، كما كان الماتريدي يقول بأن النظر وترتيب المقدمات هما الأحكام التي توصل إلى معرفة الله:**«النظر والاستدلال المؤديان إلى الله سبحانه واجبان »**[١] و **«الماتريدية يقولون تُعرَف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به إما بلا كسب كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار وإما مع كسب بالنظر وترتيب المقدمات»**[٢].

وهذا يعني أن الماتريدي قد أقرّ بأن المعرفة ممكنة بالعقل قبل البعثة فهي ضرورية بالعقل وفطرية، وأما إذا كانت المعرفة مكتسبة فتحتاج إلى النظر والمنطق وترتيب المقدمات للوصول إلى النتائج، وبالتالي: فالطريقان عقليان وموصلان إلى الأهداف المرجوة وهذا ما يؤسس لعلم الكلام الحقيقي المدعوم بالحجج والبراهين.. فهو علم أصول الدين، وعلم متعلق بالدنيا كما بالدين..وأهمية العقل فيه جلية لتأييد الشرع **« وعند المتأخرين موضوع علم الكلام المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً، أو أرادوا بالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلوات الله عليه وسلامه، وذلك بأن يسلم المدعي منه ثم يقام عليه البرهان العقلي.. وبالجملة يشترط في الكلام أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة. ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى الكلام كلاماً أصلاً... ومنفعة علم الكلام الفوز بالسعادة الأبدية والسيادة السرمدية»**[٣].

وهناك الكثير من الآراء الداعية إلى الحكمة من خلال آيات القرآن الكريم **«فطريق العقل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطريق البرهان والاستدلال، ونستدل على ذلك**

[١] الجويني ، إمام الحرمين، عبد الملك، الشامل في أصول الدين، حاشية ، عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص17.

[٢] ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، كتاب المسامرة في شرح المسايرة، ج1، حاشية، زين الدين قاسم، شرح: قاسم ابن قطلوبغا ، الحنفي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2009م، ص42-43.

[٣] زادة، طاش كبرى، موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تقديم: رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ط1، 1988م، ص843

منالقرآن في قوله تعالى: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) »[١]وبذلك أصبح علم الكلام علم كغيره من العلوم يحتاج إلى العقل لإثبات حقائقه وتعلقها به..حتى تكون له قيمة دائماً وأبداً في الحياة الدنيا.. ويؤسس لسعادة الحياة الآخرة.. فمن أجل هذا ارتأى بعض الباحثين تمكين آرائهم بأدلة منطقية عقلية دقيقة ومنهم: محمود قاسم في مقدمة كتاب "مناهج الأدلة في عقائد الملة" لابن رشد..وابتدأ أدلته بأن مدرسة أبو منصور الماتريدي **« أرادت هي الأخرى، أن تجمع بين الشرع والعقل.. وهي في رأينا أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة ، على عكس ما جرت عليه العادات السائدة. وسيتاح لنا في غضون مناقشة مناهج المتكلمين في البرهنة على المسائل الدينية، أن نبرهن على صدق دعوانا »**[٢].

فلكي يثبت ابن رشد رأيه في عقلانية الماتريدي نراه قد تطرّق إلى طرح العديد من الأدلة المنطقية التي استفاد منها الماتريدي في آرائه العقلية من أجل إثبات الحقائق الإيمانية. وهي: **أولاً: دليل الأعراض المتضادة: « محال أن يكون العالم قديماً، نظراً لما يطرأ عليه من أحوال متضادة كالسكون والحركة والحسن والقبح أما صيغته القياسية فهي، الأحوال حادثة، وما لا يخلو من الحوادث هو حادث، إذنالعالم هو محدث وله موجد هو الله، وبديهي أن هذا البرهان نسخة من برهان الجواهر والأعراض لدى الأشاعرة والمعتزلة »**[٣] وهو برهان مشترك عند جميع المتكلمين.

ثانياً: برهان المتناهي واللامتناهي: وهو برهان مبني على القياس الأرسطي المتميز بالكلية والضرورة والصورية أي يتعلق بالمفهومات التي لا تتبدل بتبدل الحوادث فصيغته تقول**« العالم متناه.. المتناهي حادث.. العالم حادث..**

---

[١] مطهري، مرتضى، سيرى در سيره ى نبوي، كتابخانه ي سايت نسيم مطهر، 1383هـ. ش، ص171

[٢] ابن رشد، محمد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1969م، ص18.

[٣] ابن رشد، مناهج الأدلة، ص20

وهو ليس برهان جديداً وإنما مأخوذ عن الكندي »[1] .

وفي البرهانين السابقينيعتمد الماتريدي على المقدمات المنطقية التي توصل إلى نتائج منطقية أيضاً، وبذلك تكون العقلانية متجلية بشكل واضح في أدلة الماتريدي الدينية. ولم يقف عند هذا الحد، بل أكمل أدلته بعبقرية وذكاء واضحين كما في الدليل **الثالث: دليل السببية والتغيير والعناية:« غير أننا لا ننصف الماتريدي لو لم نشر إلى الأدلة الأخرى التي استخدمها في إثبات وجود الله بطريقة يقبلها العقل. فلنكر هذه الأدلة إذن بصفة إجمالية، لكي نعترف له بشيء من الفضل، لقد أخذ هذه الأدلة عن القرآن الكريم أو الفلاسفة. ولذلك كانت أقوى من أدلته السابقة، لأنها تطابق العقل والشرع في آن واحد... أما دليل السببية عند الماتريدي فيتلخص في أن العالم لا يستطيع أن يوجد نفسه، أو يصلح ما فسد منه، إذن محتاج إلى موجد يوجده »**[2] فكل ما في العالم قاصر على أن يستطيع أن يوجد نفسه بنفسه بل يحتاج إلى قوة أعلى منه مرتبة لكي توجده.

ثم يتحدث عن**دليل التغيير**لو كان العالم **« يوجد بنفسه لوجب أن يبقى على حالة واحدة لا يريم عنها أبداً فمن الضروري إذن أن يوجد سبب للتغيير ونلاحظ أن هذا الدليل ليس مستقلا ، وإنما هو صورة من دليل السببية، أما الدليل الأخير ونريد به دليل العناية، فإنه أشهر من أن نلح في بيانه، لأن وجود الكون على الوضع الذي هو فيه ملائم لوجود الإنسان والحيوان والنبات مما يبرهن على أن عناية الله تحيـط بمخلوقاتـه »**[3] فكلّ ما في الكون يوجد بشكل مناسب مما يؤمن خدمة الإنسان في الدرجة الأولى ثم ما يلائم معيشة الحيوان والنبات.

---

[1] ابن رشد، محمد، مناهج الأدلة، ص20

[2] ابن رشد، مناهج الأدلة، ص21

[3] ابن رشد، مناهج الأدلة، ص21 - 22

وهناك أيضاً دليل يعتبر الدليل الأقوى و الذي عرف باسم **دليل المتكلمين،** لأن جميع المتكلمين أثبتوه بين أدلتهم، فاعتمد خاصية عقلية استفاد منها ووضحها الفيلسوف ابن رشد:«**يعرف دليل المتكلمين باسم دليل التمانع، ونجده عند الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية على حد سواء، حيث جنح – أي الماتريدي – في أحد براهينه إلى مسلك عقلي نجده مفصلاً لدى ابن رشد، وهو أن دقة صنع العالم دليل على وجود إله واحد. أما الآخرين فاقتصروا على دليل واحد مشهور. فقالوا: لو صح أن هناك الهين فمن الجائز أن يقع الخلاف بينهما، بأن يريد أحدهما خلق العالم ولا يريده الآخر** »[1] لقد جاء من يؤيد ويثبت فكرة الأدلة العقلية عند ولم يتجاهل أيضاً الأدلة السمعية.. وكل هذه الأدلة هدفها إثبات وحدانية الله في ربوبيته: لقد « **استدلت الماتريدية على إثبات وحدانية الله في ربوبيته بالدليل المشهور عند المتكلمين والمعروف بدليل التمانع.. وقد استدل الماتريدي بأدلة أخرى، كاستدلاله بتناهي العالم، وآيات الأنبياء والرسل، واتساق العالم ودقة صنعه... أما الدليل العقلي عنده فهو دليل التمانع الذي احتل عند الماتريدية الصدارة حتى أصبحوا لا يذكرون غيره، وذلك لأن مصدر التلقي عندهم العقل** »[2].

فالطريق إلى إثبات وجود الله ووحدانيته يبدأ من العالم، ومعرفة العالم بدقته وإتقانه هو طريق الوصول إلى وحدانية الله، وبذلك احتلّ العقل مكانة هامة وأساسية عنده ودون أن يهمل أهمية الأدلة السمعية :« **تعتقد الماتريدية أن الله تعالى لا يعرف إلا عن طريق العالم، وفي هذا يقول الماتريدي: " والأصل أن الله تعالى لا سبيل إلى العلم به: إلا عن طريق دلالة العالم عليه، بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته عن طريق الحواس عليه أو شهادة السمع.." وهذه المعرفة تكون عندهم بإثبات حدوث العالم، ثم الاستدلال على إثبات وجود محدثه تعالى. والماتريدي**

[1] ابن رشد، مناهج الأدلة، ص31-32
[2] الحربي، المرجع السابق، ص208 - 210

استدل على إثبات وجود الله بعدة أدلة، ولكنها في الحقيقة جميعها ترجع إلى دليل واحد، هو دليل الحدوث، ودليل الحدوث بالأصل مأخوذ عن المعتزلة..»[١]وهذه إشارة واضحة إلى تلاقي الماتريدية بالمعتزلة، وارتباطهما ببعض ارتباطاً وثيقاً مهّد إلى عقلانية ماتريدية أقرب إلى الاعتزال وأبعد ما تكون عن حرفية الأشاعرة وأهل الحديث.

إذاً من أدلة الماتريدي التي سبق واستعرضناها نستطيع أنا نستدل على الجانب العقلي عنده، وأتمّ هذا الجانب باعترافه صراحة بأهمية العقل كمصدر للمعرفة، واستند في ذلك على آيات من القرآن الكريم، وهذا ما ذكره الحربي أثناء دراسته للماتريدية، فقال: **«ذهبت الماتريدية إلى أن معرفة الله تجب بالعقل قبل ورود السمع، وأن الإنسان يتحمل مسؤولية هذه المعرفة قبل بعثة الأنبياء والرسل ولا يكون معذوراً بتركها، بل يعاقب على تركه لها وقد صرّح به الماتريدي في تفسيره لقوله تعالى: (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) * حيث ذكر أن حقيقة الحجة إنما هي في العبادات والشرائع، التي سبيل معرفتها الرسل، أما معرفة الله فإن سبيل لزومها العقل، فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة ... »**[٢].

هكذا فصّل الماتريدي نقطتين هامتين: فالأولى تتحدث عن العبادات والشرائع، والتي نصل إليها عن طريق الرسل، والثانية هي أن سبيل معرفة الله هو العقل فقط، فكل من يمتلك عقلاً يصبح مسؤولاً إن كان صغيراً أم كبيراً ..**« الماتريدي أوجب معرفة الله تعالى بالعقل على الصبي العاقل. »**[٣].

وبما أن معرفة الله واجبة بالعقل، أصبح كلّ ذي عقل مسؤولاً حتى إن لم تبلغه الرسالة فهو يكتفي بالعقل، وهذا ما تممه النسفي أحد شرّاح الماتريدي من

---

[١] الحربي، المرجع السابق، ص196

*سورة النساء: 165

[٢] الحربي، نفس المرجع، ص147

[٣] الحربي، نفس المرجع، ص147

بعده«**وقال أبو المعين النسفي من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه هل يكون معذوراً أم لا ؟ عندنا لا يكون معذوراً، ويجب عليه أن يستدل أن للعالم صانعاً...**»[1]فالماتريدي ومن سار على دربه، أكدوا أهمية العقل كونه أداة للمعرفة يستدل بها المرء على صانع العالم ودقته، وبالتالي لم يهملوا النقل على حساب العقل، بل لجؤوا إلى آيات القرآن الكريم لدعم حججهم، فقال ابن القيم: **« والحقّ والصواب في المسألة : أن وجوب معرفة الله ثابت بالعقل والسمع والقرآن على هذا يدل، إنه يذكر الأدلة والبراهين العقلية على التوحيد. ويبين حسنه وقبح الشرك عقلاً وفطرة. ويأمر بالتوحيد وينهى عن الشرك. ولهذا ضرب الله سبحانه الأمثال وهي الأدلة العقلية وخاطب العباد بذلك، خطاب من استقر في عقولهم وفِطَرِهم حسن التوحيد ووجوبُه، وقبح الشرك وذمه. والقرآن مملوء بالبراهين العقلية الدالة على ذلك. كقوله تعالى: (ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل هل يستويان مثلاً الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون)* »**[2]

فهنا أصبح العقل أداة تمييز بين الحسن والقبح ، ووسيلة للإيضاح أثناء الاختلاف بين البشر، وطريق التوحيد، فاتسع بذلك مفهوم العقل عنده، وبين أهميته أكثر من أي مصدر آخر لأن الإنسان سيعاقب على ترك العقل، فهو خاصية مميزة للإنسان عن غيره من الكائنات .. وإسقاط مثل هذه الخاصية يبعد الإنسان عن إنسانيته وامتيازاته التي منحها الله له.. **« فمعرفة الله تعالى إذاً واجبة بالعقل والسمع.. "فالعقل يوجبه بمعنى اقتضائه لفعله، وذمه على تركه، وتقبيحه لضده، والسمع يوجبه بهذا المعنى، ويزيد إثبات العقاب على تركه، والأخبار عن مقت الله تعالى لتاركه، ويغضه له"»**[3].

[1] الحربي، نفس المرجع، ص147

*سورة الزمر :29

[2] ابن القيم، مدارج السالكين،3/ 488- 490، نقلاً عن الحربي، نفس المرجع، ص148

[3] ابن القيم، مدارج السالكين،3/ 490، نقلاً عن الحربي، نفس المرجع، ص149.

إذاً العقل مقدماً على السمع، لأنه أداة موازنة واختيار وفهم مما يترك المجال الواسع للحرية الفردية، ثم يجيء السمع ليؤكد ويثبت أحكام الله ومعرفته التي تمت بدايتها عن طريق العقل لاستيعاب وإدراك الأحكام التكليفية، الآيات القرآنية، وحدانية الله، أفعال الله وأفعال الإنسان.. وغيرها الكثير.

فهو الميزة التي تحلى بها الإنسان عدا بقية الموجودات، ليفهم هذا الكون وأحداثه **« الإنسان بطبيعته كائن مفكر، منذ وجد على الأرض وهو دائم التفكير فيما حوله، وسيظل كذلك طالما هو موجود عليها، فالفكر الإنساني لم يتوقف – ولن يتوقف أبداً – في كل المجالات التي يمكن أن يتناولها بالبحث والدراسة »**[١] فوظيفة الفكر الإنساني هو البحث والتفكّر الدائم في كافة المجالات. وكان للقرآن دوراً كبيراً لتوسيع آفاق الإنسان العقلية فـ **« القرآن فتح أمام العقل باباً واسعاً للنظر في الكون... والقرآن يلجأ إلى الحجة العقلية في الرد على المخالفين لعقائده وتفنيد دعواهم»**[٢].

ويمكنني أن أثبت هذا الرأي بالاستناد إلى الفيلسوف العظيم "ابن رشد" الذي أكّد أن الشرع **« دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلّب معرفتها به... والاعتبار ليس شيئاً أكثر من: استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه »**[٣].

إن للقرآن مكانة جليّة في حثّ العقول على التفهّم والتعقّل مما يؤدي بالإنسان إلى فهم العلوم جميعها بشكل صحيح لأنه **« حينما يشير إلى الظواهر الكونية إنما يشير إليها على سبيل إيقاظ العقل من سباته ليتفهم هذه الظواهر ويفسرها التفسير العلمي الصحيح فعباراته أشبه بالومضات القوية التي تنير أمام هذا العقل**

---

[١] التفتازاني، أبو الوفا، الإنسان والكون في الإسلام، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد3، العدد 1، 1970م، ص97

[٢] التفتازاني، المرجع السابق، ص104

[٣] ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط2، ب.ت.ن، ص22 - 23

السبيل إلى التوصل إلى علم صحيح بالكون وقوانينه »[1] فالقرآن قد حثّ الإنسان على التفكير والتدبّر في آيات الله في الكون مما يساهم في إعمال العقل وبالتالي التوصل إلى العلم بشكل صحيح.

هنا.. نتوصل إلى نتيجة هامة، مفادها أن الماتريدية سارت بالاتجاه العلمي الصحيح حيث اعتمدت العقل كمصدر للمعرفة، بشكل مشابه لعقلانية المعتزلة وكذلك لم تهمل النقل والنصوص الدينية بالوقت ذاته، مما يؤكد عقلانية أبو منصور في المسائل الدينية: **« فظهر بهذا أن قول الماتريدية – وهو قول المعتزلة من قبل – أن معرفة الله واجبة بالعقل فبل ورود السمع.. »**[2] لقد أشاد الماتريدي بمكانة العقل، واهتم بإيضاح دوره كأساس في عملية المعرفة، وفي الوقت نفسه لم يهمل دور السمع (النقل) فجعلهما متلازمان.. لا ينفك أحدهما عن الآخر في مصادر المعرفة، حيث أن **«مصدر الماتريدي في التلقي هو العقل، وقد صرّح بهذا فقال: "أصل ما يعرف به الدين وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل. أما السمع فما لا يخلو بشر من انتحاله مذهباً يعتمد عليه ويدعو غيره إليه...، فلزم طلب أصل يجمعهم عليه لغاية ما احتمل وسعهم الوقوف عليه، على أن الأحقّ في ذلك – إذا علم بحاجة كل ممن يشاهد وضرورة كل من المعاين، أن لهم مديراً عالماً بأحوالهم ويما عليه بقاؤهم،..." »**[3]وهنا اعتبر الماتريدي السمع هو ما يؤدي إلى انتحال مذهب من المذاهب التي هي كثيرة الطرق، متعددة المشارب، أما العقل فهو واحد، وملزم الجميع بالنظر والمشاهدة ليصلوا إلى معرفة المدبر، العالِم بأمورهم.. ولكن رغم هذا التأكيد على أهمية العقل ودوره في عملية المعرفة والإدراك، إلا أن الماتريدية لا تعطه القوة المطلقة.. والقدرة اللامتناهية.. وهذا ما يشير إليه الحربي في بحثه قائلاً: **«والماتريدية لا تقول بالقدرة المطلقة للعقل، إذ أن العقل، عندهم يدرك**

[1] التفتازاني، المرجع السابق، ص110
[2] الحربي، الماتريدية دراسة وتقويماً، ص150.
[3] التوحيد، الماتريدي، ص4-6. نقلاً عن الحربي، المرجع السابق، ص140.

ظواهر الأشياء ولا يدرك ماهيتها وحقائقها، يقول الماتريدي موضحاً هذا: " أن العقول أنشئت متناهية تقتصر عن الإحاطة بكلية الأشياء، والأفهام متقاصرة عن بلوغ غاية الأمر..." »[1] فمهما بلغت قدرة العقل مكانة كبيرة إلا أن الماتريدي لا يعطه مطلق القدرة لأنه قاصر عن فهم الأشياء الكلية.

وهذا ما جعلهم محافظين على المصدرين متلازمين "وهما العقل والنقل" دون أن يهملوا أحدهما على حساب الآخر، فجاء موقفهم متوسطاً لا يخلو من الاعتدال**«وهم بهذا يحاولوا أن يصلوا إلى غايتهم، وهي محاولة التوسط بين العقل والنقل. وهذا ما دفعهم إلى تقسيط العقائد إلى إلهيات ونبوات يستقل العقل بإثباتها، وإلى سمعيات لا يستقل العقل بإثباتها ولا تدرك إلا بالسمع. »**[2]فعلم الله هو أمر لا يمكن إدراكه إلا بالعقل والاستدلال العقلي، وبالتالي فالمنطق هو الأساس الذي سيبني عليه نظرية المعرفة. فيقول الماتريدي فيما اقتبسته من بحث (الحربي):**« "إن العلم بالله وبأمره عرض لا يدرك إلا بالاستدلال " أي بالمعرفة الاستدلالية القائمة على النظر العقلي»**[3]

وجاء الكثير من علماء الكلام والباحثين ليؤيدوا ويكملوا مسيرة الماتريدي، مثل: الإمام البياضي، ابن السبكي، والنسفي... وغيرهم. فهم أثبتوا وجود دعائم العقل والعقلانية في آراء الماتريدي، وسلطوا عليها الضوء بشكل أوضح، وهكذا لمس الباحثون المعاصرون الرأي ذاته، وقالوا بأن الماتريدية قد خصصوا *الكلام في أن العقل يدرك ثبوت وجوب معرفة الله تعالى خاصة.فالعقل آلة لمعرفة الوجوب الثابت لله تعالى ولمعرفة الحسن اللازم لا موجب كما قالت المعتزلة. والعقل أيضاً معتبر*

---

[1] التأويلات، الماتريدي، دار الكتب، 1/ ل 651. نقلاً عن الحربي، المرجع السابق، ص141.
[2] الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، 23/1. نقلاً عن الحربي، المرجع السابق، ص142
[3] التوحيد، الماتريدي، ص 137. نقلاً عن الحربي، المرجع السابق، ص 141

وآلة لمعرفة ذلك بدون السمع [1].وهنا تقدم العقل على السمع. وكذلك **« قال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب [مصنفاً أهل السنة] أهل النظر العقلي وهم من الأشعرية والحنفية (الماتريدية) »**[2].

وهناك من رأى أن الماتريدي يتجه نحو العقلانية أكثر من الأشعري الذيقال بتأويل الصفات الخبرية ولكن بلا كيفية **«.... يمكن القول أن الماتريدي يذهب خطوة أبعد من الأشعري في الميل إلى بعض التأويلات العقلية إلى نفي المكانوالتشبيه »**[3] كما اهتم بقضية معرفة الله بالعقل. فقال أيضاً: **« عند الماتريدي معرفة الله تعالى واجبة بالعقل »**[4].

إن رأينا بالاتجاه العقلاني عند الماتريدي يؤيده الكثير من الباحثين كما تقدم، ولكن الأثر الأكبر والمباشر لأبي منصور الماتريدي يتجلى واضحاً عند "اللامِشي" وهو عالمٌ يمتاز بغناه بالثقافة الدينية الحنفية وبخاصة الماتريدية فهو قد تتلمذ على يديّ الماتريدي، ففي مقدمة كتابه ، يذكر لنا محقق الكتاب لمحة عن ثقافة اللامِشي. فيقول:**« الحديث عن ثقافة اللامِشي الدينية يتصل بحنفية العراق كأبي حنيفة (... – 150هـ، 767 م) مؤسس المذهب... ولكنه يلتحم بالحنفية الماتريدية في ما وراء النهر وخاصة من سمرقند القريبة من لامِش، وذلك على يديّ الماتريدي مؤسس العقيدة المنسوبة إليه »**[5].

فكون اللامشي تلميذ الماتريدي فقد كان موقفه من العقل والعقلانية موقف واضح وصريح وهذا ما يؤكد صدق دعوانا بأن أبا منصور الماتريدي اتجه اتجاهاً عقلياً. فمن أصدق مِنْ مَنْ تعلم وتفقه على يديّ أستاذه، ورافقه في مسيرة

---

[1] فودة، سعيد، النقد والتقويم وهو نقد لكتاب "منهج الماتريدية في العقائد" دار الرازي، عمان – الأردن، ط1، 2004م، ص 29 "بتصرف"
[2] فودة، سعيد، النقد والتقويم، ص53.
[3] المغربي، علي عبد الفتاح، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1994م، ص89.
[4] المغربي، المرجع السابق، ص90.
[5] اللامشي، محمود، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار المغرب الإسلامي، ط1، 1995م، ص17- 18.

حياته..فيذكر اللامِشي فصلاً في الأسباب التي يقع بها العلم بالحقائق، فيقول:«...**الأسباب التي يقع بها العلم للمخلوقين بالحقائق الثلاثة "الحواس السليمة والعقول المستقيمة والأخبار الصادرة عن الصدق". وأما العقل فكذلك لأن العلم بكون الشيء أعظم من جزئه من غير سابقة حس ولا خبر ليس يقع إلا بالعقل ولأن الاستدلال العقلي بعد استجماع شرائط النظر مما يوصله إلى العلم. وما يتوصل به إلى الشيء فهو طريقه. والغلط الذي سيقع في الاستدلال إنما يقع لفوات شيء من شرائط الاستدلال أو لجهله في بعض مقدماته لأن قضايا العقل لا تكون متناقضة. »**[1]وهنا أعطى اللامشي للعقل مكانة متميزة وجعله الطريق الموصل للعلم، والحكم الذي يفصل صحيحه من منحوله، واعتبر أن الاستدلال العقلي يعتمد على قضايا منطقية توصل إلى نتائج صحيحة بشرط أن تكون اللبنة الأساسية في البناء المنطقي صحيحة ومتينة.

وبما أن الماتريدية اعتمدت العقل كمصدر أساسي في تلقي المعرفة والعلوم فكان لا بد أن تمرر النصوص المتشابهة على العقل وهذا ما يسمى **التأويل**الذي هو إعطاء دلالة جديدة للنص لمعرفة المراد منه، أو إن كان واضحاً لا لُبس فيه فلا يؤول بل يترك كما هو **« لما التزمت الماتريدية بالعقل ومبادئه كمصدر أساسي في التلقي، وقرروا أن أحكام العقل ثابتة ويقينية .... »**[2].

رغم اختلاف العلماء في توضيح معنى التفسير والتأويل إلا أن الماتريدي وضع له تعريفاً محدداً: **« اختلف العلماء في تعريف كل من التفسير والتأويل، فوجده أبو عبيدة معمر ابن المثنى (المتوفى سنة 210هجرية) وطائفة معه: أنهما بمعنى واحد (نقلاً عن مجاز القرآن) وبين ابن قتيبة عبد الله بن مسلم (المتوفى سنة**

[1] اللامشي، المرجع السابق ، ص41 - 42
[2] الحربي، الماتريدية دراسة وتقويماً، ص162

276 هجرية) في كتابه (تأويل مشكل القرآن) أن التأويل زيادة في الشرح والإيضاح.

أما أبو منصور الماتريدي فقد وضع حدوداً واضحة لكل من التفسير و التأويل، فقال في أول مقدمة كتابه (تأويلات أهل السنة): (الفرق بين التأويل والتفسير، هو ما قيل: التفسير للصحابة و التأويل للفقهاء) ثم بين الفرق بين التفسير والتأويل بأسلوب علم الكلام الذي برع فيه في كل كتبه. »[1] فكي نفهم النص الديني لابد من أن يلجأ الفقيه أو العالم إلى طريقتين هما: التأويل والتفويض.**«فالتفويض: مأخوذ من قولهم فوض إليه الأمر، أي ردّه إليه.**

والمعنى الشرعي لا يخرج عن المعنى اللغوي، فهو شرعاً ردّ العلم بهذه المتشابهات إلى الله تعالى وعدم الخوض في معناها وذلك بعد تنزيه الله تعالى عن ظواهرها غير المرادة للشارع. » [2].

فالماتريدي لم يخضع جميع النصوص الدينية إلى العقل وتأويلاته بل أبقى على قسم منها دون أي تأويل وهذا ما سمي بـ(التفويض) فأوّل الآيات التي يخشى أن تُفهم بغير المراد منها. **« كقوله تعالى: (الله يستهزئ بهم)* وقوله: (يخدعون الله وهو خادعهم)** ، وقوله: (ومكروا ومكر الله)*** كما أنه يؤول كثيراً من النصوص ولا يجزم ولا يقطع بتأويله لها، كما في تأويله لصفة الاستواء والوجه واليدين ونحوهما من الصفات. ويلجأ إلى التفويض في نصوص أخرى كتفويضه لصفة المجيء »**[3].

[1] الماتريدي، أبو منصور، تفسير القرآن العظيم "تأويلات أهل السنة"، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2004، ص13

[2] www.shariaa.net منتديات الشريعة- طموح شبابي إسلامي.

*سورة البقرة: 15

** سورة النساء: 142

*** سورة آل عمران: 54

[3] التأويلات، الماتريدي، 1/ ل654. نقلا عن الحربي، الماتريدية دراسة وتقويماً، ص163

وهنا نرى أنه لم يكن يضع النصوص جميعها في قالب واحد، بل كان مرناً في أحكامه ودراساته وهذا ما يؤكد نضج عقلانيته أيضاً، لأن دور العقل هو الموازنة والتفضيل بين ما هم ملائم وما هو غير ملائم.. فقد اختلف أتباعه بعده لأنه جمع في آرائه يضم جميع الاتجاهات.. وهذا الرأي أيّده الباحث الحربي فيقول:«**والماتريدية بعد الماتريدي اختلفوا فمنهم من رجح التأويل، ومنهم من رجح التفويض، ومنهم من أجاز الأمرين، ومنهم من أجاز التأويل للحاجة** »[1] فتفاوت الماتريديون يدل على حرية تفكير كلّ واحد منهم.. فلم يضعوا أنفسهم في بوتقة واحدة صلبة، بل سمحوا لأنفسهم بتعدد مشاربهم واتجاهاتهم وطرق تفكيرهم، وهذا ما يجعلنا نعتبر مدرستهم مدرسة عقلانية.

ولكن وبالرغم من محاولاتنا الدائبة لإيضاح دور العقل والعقلانية عند أبي منصور الماتريدي في آرائه الكلامية واقترابه من آراء المعتزلة العقلية في عدة نواحي، إلا أن هناك بعض الآراء التي تقول بأن الماتريدية اتخذت موقفاً أقل تشدداً من ناحية إيجاب العقل للمعرفة. ولم أهمله بل سأذكره حتى يكون البحث موضوعياً، فهو محاولة فهم شاملة للماتريدي والمواقف التي اتخذت تجاه آرائه الكلامية. و«**الفرق بينه –أي الماتريدي– وبين قول المعتزلة الآتي: أن المعتزلة يجعلون العقل موجباً وهؤلاء عندهم الموجب هو الله تعالى، والعقل معرّف لإيجابه**»[2]وهذا ما دفع بالبعض لاعتقاد أن ذلك هو (التوسط بين الأشاعرة والمعتزلة).

وهنا نخلص إلى أن الماتريدي عقلاني ولكن بشكل متميز عن عقلانية المعتزلة – حسب رأيي– لأن المعتزلة رفعوا من شأن العقل حتى جعلوه الآمر والناهي وكأنهم ألّهوه، مما دفع البعض للأخذ عليهم.. وهذا لم يفعله الماتريدي بل حافظ على المكانة

---

[1] الحربي، المرجع السابق، ص163.
[2] اللقاني، إبراهيم، شرح الناظم على الجوهرة، تحقيق: البيجاوي، مروان وحسين، دار البصائر، القاهرة، ط2 ، 2009م، ص186 – 187.

العليا للنص مع ارتباطه ارتباطاً وثيقاً بالعقل، لأن النص دون عقل كيف سيُفهم؟ والعقل دون نص كيف سيُحاكم؟

للعقل دور كبير ليس فقط في فهم النصوص القرآنية والشرعية، بل له دور اجتماعيّ مستقبليّ أيضاً، فقد تأثر مفكرو عصر النهضة بالاعتزال حيث **« أراد جمال الدين الأفغاني مع تلميذه محمد عبده أن يقوما بما يشبه ما قامت به المعتزلة في تعبئة جماهير المسلمين للأخذ بالعقل، وفهم الدين على أساسه، إن هذا في رأيهما هو السبيل الوحيد للإصلاح الديني، والنهوض بالجماهير العربية والمسلمة، وإيقاظها من سباتها العميق »**[1] فتطبيق الشريعة الصحيحة برأي بعض مفكري عصر النهضة (كالطهطاوي، والكواكبي، وحسن العطار) هو السبيل للخروج من التخلف الذي كان يعانيه الوطن العربي بعد الاحتلال العثماني من جهة، ودخول طريق الحداثة من جهة أخرى، وذلك إن كانت الشريعة مسايرة للعقل كشرطٍ أساسي وهام.

---

[1] ديركي، د.هيفرو، أثر المعتزلة في العقائد الإسلامية وفي الثقافة العربية المعاصرة، مجلة فكر، العدد116، 2012م ، ص68

3.الفرق بينه وبين الأشاعرة من الناحية العقلية:

إنّ الباحث في علم الكلام يرى للوهلة الأولى ، أن علماء الكلام جميعهم من (أشاعرة، وماتريدية، ومعتزلة، وكرامية، وطحاوية.... وغيرها) من الفرق الإسلامية تتشابه فيما بينها. كون الموضوعات المدروسة متقاربة، فنبع العلم واحد وهو القرآن الكريم بالاستناد إلى الحديث والمأثور عن السلف، أما الاتجاه فكان متعدد ومتباعد.

ولكن ما إن نبدأ بالتدقيق والتمحيص والتغلغل في مفاصل كلّ فرقة وآرائها ومواقفها واتجاهاتها حتى تبدأ الفروق تتضح وتتجلي شيئاً فشيئاً، وذلك مرده إلى عدة عوامل – وأهمها: مصدر المعرفة – فمنهم من وضع الكتاب بمكانة أرفع من العقل، ومنهم من جعل العقل مصدر أساسي ووحيد في التلقي.

أما الفيلسوف العظيم ابن رشد فقد قرر رؤية مختلفة جمعت الفرق الكلامية كلها تحت سقف حقيقة واحدة وهي اتخاذهم (النظر طريقاً إلى العلم) أي طريق العقل، وهذا ما جاء على ذكره أيضاً أحد أعيان الأشاعرة **سيف الدين الآمدي«تلتقي المدارس الكلامية من اعتزالية وأشعرية وماتريدية وغيرها على إثبات النظر طريقاً إلى العلم وهي حقيقة قررها ابن رشد في "مناهج الأدلة"»**[1]. ثم يمضي ابن رشد في كتابه ليصل إلى ما أصبو إليه في هذا الفصل وهو أنه: رغم اتفاق الماتريدية مع الأشاعرة ببعض الآراء، لكن يوجد فروق بينهما مما يقرّب الماتريدية من المعتزلة أكثر**« حقاً إنهم يتفقون _ وهو يقصد الماتريدية _ مع الأشعرية في مسائل قليلة ليست بالجوهرية. فمن ذلك أنهم ينهجون مثلهم منهجاً وسطاً بين العقليين**

[1] سيف الدين الآمدي، علي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971م، حاشية ص18.

والنقليين، ولا يستنكر كل فريق منهما النظر في العقائد. وهذا أمر يتفق معهم فيه المعتزلة إلى حد كبير »[1].

فهنا بدأت الآراء تقرّب ما بين الماتريدي والمعتزلة وتبعده عن الأشاعرة، وذلك في الكثير من المسائل ونحن هنا لسنا بصدد عرض هذه الاختلافات بالتفصيل لأننا سنخصص لها فصلاً كاملاً. ولكن ما يهمنا هنا الناحية العقلية أو بمعنى آخر كيفية اعتمادهم العقل كوسيلة أو أداة في البحث المنهجي. مما أدى إلى الاختلاف مع الأشاعرة فيقول ابن رشد: **« يوافق الماتريدي المعتزلة أيضاً في مسائل الصلح والأصلح... فقال بضرورة العدل والفضل منه تعالى رعاية لعباده. وهذا على نقيض ما يراه الأشعرية »**[2]فالله عادل متفضل على عباده لم يُفرّق بينهم في هباته. وهذا يُذكرنيبمقولة ديكارت: (العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس) ولم يقتصر هذا الرأي على ابن رشد فقط، بل إنّ الكثير غيره اعتبروا الماتريدي أقرب إلى المعتزلة من الأشاعرة، سواء أكانوا مفكرين عرب أم مستشرقين.

لقد **« اعترف الكوثري ومن تبعه بأن الماتريدية أقرب من الأشعرية إلى المعتزلة... وإلى مثل هذا ذهب المستشرق أجناس جولدتسهير، فقال: (وعلى العموم فإن الآراء الماتريدية أكثر حرية وعقلية من آراء زملائهم الأشاعرة فأولئك أدنى إلى المعتزلة من هؤلاء) »**[3] فالمستشرق جولدتسهير كان قد لمس العقلانية في فكر الماتريدي وأبعده عن الأشاعرة، وعن تلك الاتهامات التي كانت تُلقى عليهم بأنهم أشعريين وبأن آراءهم قد خلت من العقلانية.

وهنا يحضرني سؤال هام: ما هو العقل عند الماتريدي الذي اتبع منهج الحنفي. بمعنى آخر: كيف رأى الحنفيّ و الأحناف –من بعده– العقل؟ و كيف أثبتوا وجوده؟

---

[1] ابن رشد، مناهج الأدلة، ص124.
[2] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص126.
[3] الأفغاني، الشمس السلفي، عداء الماتريدية للعقيدة السلفية: وموقفهم من الأسماء، ج1، رسالة ماجستير، بدون دار نشر، الرياض، ط2، 1998م، ص 387 – 388.

فمذهب إمامهم هو المذهب الذي يمثل قمة العقلانية بين المذاهب الإسلامية، فالحنفي يُعتبر **« المثال الأكثر تميزاً عن قاعدة العلماء والمفكرين المسلمين »**[1]... ويقول أبو زيد الدبوسي الحنفيّ عن أهمية العقل ودوره في عملية المعرفة، ما يلي: **« العقل عبارة عن نور في الصدر به يبصر القلب إذا نظر في الحجج كالشهاب للعين، ومع هذا النور يبصر القلب الأمور الغائبة عن الحواس إذا نظر في الحجج، كما أن العين لم تبصر مع نور الهواء إذا نظر فيصير الإنسان إذا عقل قادراً على النظر لكنه على جهلٍ ما لم ينظر، وضد الجهل العلم »**[2] فالعقل إذن هو ذلك النور الذي إذا افتقدناه، أضعنا طريقنا أو على الأقل تعثرنا في مسيرتنا... فهو نور القلب الذي ينير أمامه سبيل المعرفة وخاصة في الأمور الخفية عن حواسنا، ودون العقل يبقى الإنسان جاهلاً، لا يرتقي إلى مصافِ العلماء، لأنّ العقل هو مصدر العلم الحقيقي.

فمعرفة الله تتم عن طريق العقل والاستدلال العقلي (المنطقي)، من موجوداته، وقدرته، وتفاصيل العالم الدقيقة، وهي كلها تحتاج إلى عقل مفكرّ وقلب متدبرّ، لينظر الإنسان في الوجود، حتى وإن لم تبلغه الرسالة. فقال البياضي: **«ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال، معرفة وجوده، ووحدته وعلمه، وقدرتهوكلامه، وإرادته، وحدوث العالم، ودلالة المعجزة على صدق الرسول، ويجب تصديقه، ويحرم الكفر، والتكذيب به، لا من البعثة وبلوغ الدعوة »**[3].

وهذا ما اتبعه الماتريدي في مذهبه حيث اعتمد الاستدلال لإثبات وجود الله وصفاته، وخير دليل على ذلك الاستدلال، أي الاستدلال على صنع الله من مصنوعاته، ثمّ اتخاذ البرهان القرآني داعماً لهذا الاستدلال، وهو ما صرّح به ابن

---

[1] Macdonald, Development of Muslim theology and Jurisprudence. London, 1903, p 94

[2] أبو زيد الدبوسي الحنفي، عبد الله، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عدنان العلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006، ص 476 – 478.

[3] البياضي، إشارات المرام، ص53

رشد، قائلاً:« **استدل الماتريدي على وجود صفة العلم لله بآيات من القرآن الكريم، ثم برهن عليها بدليل عقلي هو ما نراه في الكون من علامات الحكمة والإتقان والعناية. وهو على وفاق مع المعتزلة والأشاعرة في أن العلم صفة قديمة** »[1]بما أن الماتريدي اعتمد الاستدلال والمنطق والعقلانية في طريقة إثباته لصفات الله مستنداً على آيات القرآن، فكان أقرب إلى المعتزلة كما ذكر سابقاً، و الدليل الآخر على اقترابه من آرائهم هو اعتماده (التأويل) لفهم النصوص القرآنية، وخاصة منها المتشابهات، مثل آيات العرش « **والماتريدي على أتمّ وفاق مع المعتزلة، فيتأوّل آيات العرش، فيقول إن العرش حادث، وقد أوجده الله بعد أن لم يكن. وليس المراد باستوائه تعالى على العرش الاستواء المادي، لأن الله في غير حاجة إلى العقود عليه** »[2] من خلال فهمه للآيات القرآنية نراه ابتعد عن حرفية الأشاعرة التي تثبت صفات لله ولكن بشكل مختلف عن صفات البشر.

فالماتريدي استخدم أيضاً طريقي التشبيه والتنزيه في فهم مشكلة الصفات الإلهية، وهذا ما لجأ إليه أيضاً ابن رشد، فقال: « **والحقّ أن تسامح الماتريدي قادهنحو فكرة جليلة سنجدها مفصّلة لدى ابن رشد، وهي ضرورة استخدام طريقي التشبيه والتنزيه في آن واحد لحلّ مشكلة الصفات الإلهية** »[3].

وهذا ما ذكره الماتريدي صراحة في كتابه "**التوحيد**"، فقد نفى الشبيه عن الله عز وجل، كونه واحداً يبطل له الشبيه أو الضد، فيقول في ذلك: « **والله واحد لا شبيه له، دائم قائم لا ضد له ولا ند، وهذا تأويل قوله: (ليس كمثله شيء)*، وأصل ذلك أن كل ذي مِثل واقع تحت العدد، فيكون أقله اثنين وكل ذي ضد تحت الفناء إذ يهلكه ضده. وعلى ذلك كل شيء سواه، له ضد يفنى به وشكل يعد له**

[1] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص53.
[2] ابن رشد، المصدر، ص78.
[3] ابن رشد، المصدر السابق، ص44.
*سورة الشورى: 11

ويصير به زوجاً. فحصل تأويل قوله "واحد"، أيفي العظمة والكبرياء وفي القدرة والسلطان، وواحد بالتوحدّ عن الأشباه والأضداد، ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرض، إذ هما تأويلا شبه الأشياء »[1]فهنا يتجلى التنزيه عند أبي منصور الماتريدي بأوضح صوره، بأن الله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيء أبداً. فالله يتصف بصفات لا يتصف بها غيره.. منفرد، واحد، أحد أوحد، ومن المحال أن يتصف غيره بالوحدانية.

وكما اعترف الماتريدي بضرورة النظر العقلي، ونبه إلى الأمر به مستشهداً على ذلك بآيات القرآن الكريم، فرأى أن النظر العقلي هو الطريق للوصول إلى الحقّ: **«...الأمر به بقوله: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم)* إلى آخر السورة، وقوله: (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ۞ وإلى السماء كيف رفعت ۞ وإلى الجبال كيف نصبت ۞ وإلى الأرض كيف سطحت)**، وقوله: (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل و النهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس... لآيات لقوم يعقلون)***، وقوله: (وفي أنفسكم أفلاتبصرون)**** وغير ذلك مما رغّب في النظر وألزم الاعتبار وأمر بالتفكير والتدبر، وأخبر أن ذلك يوقفهم على الحق ويبين لهم الطريق... »**[2] فالماتريدي استدلّ على قدرة الله من آيات الكون ودقة الصنع في كلّ الموجودات بداية من السماء، الجبال، الأرض، الليل، النهار، حتى الفُلك التي تطفو على سطح الماء... فكلّ ما في الوجود هو آية من آيات خلق الله وقدرته وعظمته، وهذه المشاهدة كلها تحتاج إلى نظر عقلي، تحتاج إلى عين مبصرة وعقل مفكرّ، متأمل، باحث في خفايا قدرة موجد الوجود.

---

[1] الماتريدي، التوحيد، تحقيق: بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي، دار صادر بيروت، مكتبة الإرشاد، استنبول، 2001م،ص89
*سورة فصلت: 53
**سورة الغاشية: 17
****سورة البقرة: 164
****سورة الذاريات: 21
[2] الماتريدي، التوحيد، ص73

فكما ذكرت سابقاً عقلانية الماتريدية امتدت إلى من بعده ممن تأثروا بآرائه وتتلمذوا على يديه ومنهم: ميمون النسفي في كتابه (تبصرة الأدلة) حيث يعتبر هذا الكتاب المصدر الثاني للمدرسة الماتريدية بعد كتاب أبو منصور الماتريدي (التوحيد)، فهذا الكتاب _ أي تبصرة الأدلة_ يشمل موضوعات كثيرة مثل: إبطال الثنوية، التشبيه، حدوث العالم، إبطال قول المجوس، إثبات النبوة والرسالة، الرسالة في خير الممكنات...الخ، وهي موضوعات هامّة جداً لباحثي علم الكلام لذلك أُعتبر هذا الكتاب ذو مكانة عليا بعد كتاب (التوحيد).... وفيه يذكر النسفي أهمية العقل كإحدى مصادر المعرفة، فيقول: **« وأما الكلام في العقل أنه من أسباب المعارف، فمن أنكر ذلك يتعلق بكون قضاياه متناقضة. ولأن كون العقل من أسباب المعارف وكون الاستدلال والنظر مما يفيضان إلى العلم، إما أن يعرف بالعقل وإما أن يعرف بغير العقل. فإن قلتم: أنه يعرف بالعقل ففيه سئلتم في النظر به نوزعتم. وإن قلتم: عرف ذلك بدليل آخر، قيل لكم: ما ذلك الدليل؟ فإن قلتم: هو الخير، قيل بخبر من عرفتم ذلك وبم عرفتم أن الخبر صادق فيما قال؟ وإن قلتم: بالحس، قيل: بأي حس عرفتم ذلك؟ أشيروا إليه وعينوه ليظهر تعنتكم ومكابدتكم، ولأنّا أرباب الحواس السليمة، ولا يختلف لأرباب الحواس السليمة في معرفة المحسوسات. وأهل الحق يقولون: كون العقل من أسباب المعارف يُعلم الثابت ببديهية، العقل ضروري كعلم الحواس، فإن العلم بأن الشيء أعظم من جزئه " وأن جزأه " أصغر من كله ضروري »**[1]وهنا اعتمد النسفي على المقدمات العقلية المنطقية لاستبعاد ما يراه غير صحيح ليصل عن طريق الاستنتاج المنطقي إلى ما يريد إثباته، وهذا هو دور العقل كأساس في عملية المعرفة.

[1] النسفي، ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق،1990-1993م، ص 16 - 17

وهناك الكثير غير (النسفي) كانوا قد تأثروا بالعقلانية إلى جانب النص ك (البقلاني) فقال الباقلاني بضرورة الدليل والاستدلال معاً. فالدليل عنده: **« هو المرشد الأعلى إلى معرفة الغائب عن الحواس .. ومن الأمارات والعلامات والأحوال التي يمكن بها معرفة المستنبطات .. وهو الحجة »**[1] فالدليل العقلي عند الباقلاني كالبوصلة للمسافر تدله على طريق مجهول أما الاستدلال فهو **« تقسيم المستدل وفكره في المستدل عليه وتأمله له »**[2] فأصبح الاستدلال هو عبارة عن ترتيب وتقسيم ما نحتاج أن نتوصل إلى العلم به والتفكير فيه لبلوغ الحقيقة وبرأيه أنه لا يستغني أحدهما عن الآخر لما هناك من تعلق بينهما.

فعقلانية الماتريدي والماتريديين من بعده، ومن تبع منهجه، تؤكد الفرق والاختلاف بينه وبين الأشعري... فقد **« كانت بينه وبين أبي الحسن الأشعري اختلافات في علم الكلام، ومذهبه الكلامي قريب إلى المعتزلة بل مناصٍ له»**[٣].

فهذا الرأي لم يبعد الماتريدي عن دائرة الأشعرية فقط بل جعله أقرب إلى المعتزلة وربما مطابق أيضاً فقد **«خالف الماتريدي جميع أصول الكلامالأشعري، ومع أنه كتب رداً على المعتزلة، فهو أقرب إلى كلام تلك الطائفة »**[٤].

وهذا ما أجمع عليه العديد من الباحثين والعلماء،.. ولكن ما اُختلف فيه هو عدد المسائل التي تبين الفرق بين الأشاعرة والماتريدية، فمنهم من قال: إنها ثلاثة عشر، وآخرين أثبتوا أربعين مسألة، أما " مشكور " فقد قال بتسع مسائل رئيسية:

---

[١] الباقلاني، أبو بكر، التمهيد، تحقيق: محمود الخضري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ب.ت.ن، ص39

[٢] الباقلاني، المصدر السابق نفسه، ص40

[٣] مشكور، محمد جواد، موسوعة الفرق الإسلامية، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، بيروت– لبنان، ط 1، 1995، ص 437

[٤] مشكور، المرجع السابق، ص438

« ذكر بعض العلماء أن المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية ثلاث عشر مسألة، وذكر آخرون أنها أربعون مسألة، وبصورة عامة فإن المسائل التي يخالف فيها الماتريدي الأشعري هي:

١ - الحسن والقبح عقليان.

٢ - لا يكلف الله أحداً ما لا يطاق.

٣ - لا يظلم الله أحداً، ومحال عقلاً أن يكون ظالماً.

٤ - جميع أفعال الله مبنية على المصالح.

٥ - للإنسان قدرة واختيار في أفعاله، وهذه القدرة مؤثرة في ظهور أفعاله.

٦ - لا يزيد الإيمان ولا ينقص.

٧ - التوبة مقبولة حتى عند اليأس من الحياة.

٨ - ما يدرك بالحواس الخمس ليس علماً، بل هو ذريعة للعلم ووسيلة له.

٩ - إعادة الأعراض غير ممكنة. »[١].

وهكذا فقد حصر مشكور الاختلافات بين الماتريدي والأشعري في تسع مسائل تشمل (أفعال الإنسان، العدل الإلهي، الإيمان، ودور الحواس كناقل فقط في عملية الإدراك)، وهي تتقاطع بشكل كبير مع مسائل المعتزلة وآرائهم العقلانية، مما أبعد الماتريدي عن الأشعري، وإضافة إلى ذلك نرى الماتريدي يملك الأدلة الواضحة المعتمدة على العقل في الفهم والمنطق من أجل الوصول إلى الحقائق والبراهين الدافعة، وهذا ما سنثبته بالتفصيل في الفصل القادم.

وكذلك جمع أحدهم نقاط الاختلاف بين الماتريدي والأشعري في كتابه (كرامات الأولياء في الحياة وبعد الانتقال) فجعلها سبع مسائل فقط، وهي تختلف عن المسائل التي قدمها لنا مشكور، فقال:

[١] مشكور، موسوعة الفرق الإسلامية، ص438

« الأولى: الاستثناء في الإيمان بأن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

الثانية: السعيد لا يشقى، والشقي لا يسعد. قال بها الأشعري رضي الله عنه ولم يقل بها الماتريدي رضي الله عنه.

الثالثة: الكسب الذي يثبته الإمام الأشعري، ولم يقل بها الإمام الماتريدي رضي الله عنهما.

الرابعة: إن معرفة الله واجبة بالشرع، قال بها الإمام الأشعري، ولم يقل بها الإمام الماتريدي.

الخامسة: قول الأشعري أن صفات الأفعال حادثة قال بقدمها الماتريدي.

السادسة: قول الأشعري بجواز الصغائر على الأنبياء (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)

السابعة: ليس على الكافر نعمة قال بها الأشعري لا الماتريدي (رضي الله عنهم أجمعين) »[1].

فهنا وبرأي " الجوهري " أن الخلاف بين الأشعري والماتريدي اقتصر فقط على سبع مسائل، وهي كما مرّ معنا تعدّ مسائل بسيطة وليست بجوهرية... أما إذا انتقلنا إلى آراء أخرى نجد شيئاً مغايراً، فأحمد أمين **«يذكر أنهم اختلفوا (الأشاعرة والماتريدية) في معنى القضاء والقدر. فقالت الماتريدية: " إن القدر هو تحديد الله أزلاً كل شيء بحده الذي سيوجد به من نفع، وما يحيط به من زمان ومكان. والقضاء الفعل عند التنفيذ " »**[2] فالقدر هو علم الله المسبق والقضاء هو انقضاء هذا العلم في الفعل عند حدوثه.

---

[1] الخالدي، أحمد الجوهري، كرامات الأولياء في الحياة وبعد الانتقال، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، دار الآفاق العربية، القاهرة2003م، ص136 - 137

[2] الشيخ زاده، نظم الفرائد وجمع الفوائد، ص22، وأحمد أمين، ظهر الإسلام، ج4، ص92. نقلاً عن موسى، جلال، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب. ت. ن.، ص281

وأما رأي الأشعري فهو **«أن القضاء إرادة الله الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص، والقدر تعلق الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة »**[1]فالقضاء هو ما رتبه الله للموجودات بإرادة أزلية، والقدر تطبيق هذه الإرادة في وقت مخصوص لها. ونصل إلى أن الرأيين لا يبتعدان عن بعض في استيعاب مسألة القضاء والقدر ولكن يختلفان في تطبيقها وهذا أمرٌ هام.

لقد احتجت « ... الماتريدية بقوله تعالى: (وخلق كل شيء فقدّره تقديراً)* حيث كان معناه أن الله قدر كل شيء تقديراً يوافق الحكمة فخلقه. وفي الحديث عن رسول الله " كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض " ومعناه قدر وعيّن مقاديرهم قبل خلقهم، ثم يخلق كل شيء ويوجده في الوقت الذي قدّر أن يخلقه فيه. هذا القدر... أما القدر عندهم فهو الصنع كما في قوله تعالى: (فقضاهن سبع سموات)** ... وفي القضاء يحتج الأشاعرة بما يثبت في الحديث الصحيح، " أن رجلين قالا: يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس و يكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر سبق، أم فيما يستقبلون. فقال: لا. بل شيء قضي عليهم ". وحجتهم في القدر خطبة علي بن أبي طالب رضي الله عنه " بحر عمقه ما بين السماء والأرض، وعرضه ما بين المشرق والمغرب " فهو _ رضي الله عنه_ يشبه أسرار القدر في عدم الإحاطة به لعمقه واتساعه»[2].

من خلال هذا الإيضاح نصل إلى أن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في مسألة هامة، وتعدّ ركناً من أركان الإسلام: هي القضاء والقدر، فمنهم من جعل للإنسان حرية في الاختيار وهم **الماتريدية**، أو جعلوا الإنسان مقيداً بما كُتب عليه أزلاً منذ أن خلق الله السموات والأرض وهم **الأشاعرة**، وربما ليسوا هم فقط

[1] موسى، جلال، الرجع السابق.، ص281
*سورة الفرقان: 2
** سورة فصلت: 12

[2] موسى، جلال، المصدر السابق نفسه، ص282 - 283

من اختلف بمسألة القضاء والقدر بل نجد أيضاً سيدنا علي لم يكن يعلم شيئاً عن أسرار القدر حيث شبهه بالبحر الذي لا يُدرك بسبب عمقه واتساعه.

ومثل هذا الاختلاف هناك اختلاف آخر وهو حول صفة (التكوين): يختلف الأشعري مع الماتريدية في كثير من المسائل لعلّ من أهمها الاختلاف على صفة التكوين التي يزعم الماتريدي أنها صفة قديمة مغايرة للصفات السبع المتقدمة المعروفة بصفات المعاني وهي: العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام. ويستدلون على ذلك بأن الله تعالى مكون للأشياء إجماعاً فمن الواجب إذن أن يكون له صفة يدل عليه لفظ مكون هذا وهي التكوين ويعنون بها الصفة المؤثرة في وجود الأثر وهي بذلك تغاير القدرة برأيهم لأن القدرة صفة له تعالى بمعنى صدور الأثر عنه فالتكوين على هذا أخص من القدرة مطلقاً ... فالقدرة لا تقتضي كون المقدور موجوداً وصفة التكوين تقتضيه، على حين أن الأشعري يرى أن التكوين ليس صفة وجودية لله تعالى بل هي أمر اعتادي يحصل في العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر وهذا المعنى لا يحتاج في الخالق جلا وعلا إلى صفة مغايرة للقدرة لأنه عبارة عن تعلقات القدرة التنجيزية فالتخليق مثلاً: هو تعلق القدرة بإيجاد المخلوق ... ([1]).

فالاختلاف بين الماتريدي والأشعري بدا واضحاً من خلال ما استعرضنا من آراء متعددة، ففي نظر الماتريدي هناك صفتان (القدرة والتكوين) فيفصل بينها. أما الأشعري فيراهما صفة واحدة وهي أمر تلقائي كالمؤثر والأثر لا يحتاجان إلى التفريق بينهما، أما الاختلاف الأبرز والأشهر بين الأشعري والماتريدي هي: مسألة معرفة الله، هل هي واجبة بالشرع أم بالعقل؟ وبالتأكيد ليس بينهما خلاف أو نزاع في معرفة الله، رغم أن الطرق مختلفة وإلا أنّ الهدف واحد وهو معرفة الخالق جلَّ وعلا. وهنا سنرى الأسباب والدوافع التي جعلت كلّ منها يتخذ طريقاً مغايراً للآخر، ويقومون بتدعيم آرائهما بالأدلة والبرهان:« **فعند الأشعري بالشرع، وعند الماتريديبالعقل** »[2]أما بالنسبة لمسألة الاختلاف بين الماتريدية والأشاعرة، والفرق بينهما، هو: أن معرفة الله تعالى كسبيّة واجبة، ولا نزاع فيه، وهل تجب بالدليل السمعي أم العقلي؟ ففيه خلاف، قال الأشعري: إنما

---

[1] غرابة، حمودة، أبو الحسن الأشعري، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة،1973م، ص 184 - 185

[2] الجابي، بسام عبد الوهاب، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 2003م، ص 118

*سورة الإسراء: 15

تجب بالدليل السمعي لا العقلي أما وجوبها بالدليل السمعي، فلأنه ورد الوعيد بالنار على الكفر والشرك والذم عليهما، والوعد للعارفين بالجنة والمدح، أما عدم الوجوب العقلي فلأن الإيجاب العقلي مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين... قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً)* فأخبر أنهم في أمن من العذاب قبل بعثة الرسل إليهم، ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه لو وجب الإيمان بالعقل لوجب قبل البعثة لوجود العقل قبلها، ... فعلم أن الوجوب ليس إلا من الشرع، وإنما قيدنا الأحكام بالتكليفية. لأن أحكام الدين على ثلاثة أضرب، ...... ضرب لا يعلم إلا بالدليل العقلي، كحدوث العالم، وإثبات محدثه، وما هو عليه من صفاته المتوقف عليها الفعل، كقدرته تعالى وإرادته وعلمه وحياته ونبوّة رسله، وضرب لا يعلم إلا من جهة الشرع، وهو الأحكام، المشروع من الواجب والحرام والمباح. وضرب يصح أن يعلم تارة بدليل العقل وتارة بالسمع، نحو الصفات التي لا يتوقف عليها العقل، كالسمع له تعالى والبصر والكلام والعلم بجواز رؤيته تعالى وجواز الغفران للمذنبين وما أشبه ذلك([1]).

هكذا يوّضح لنا الأشعري تمسكه بالدليل النقلي (السمعي) أكثر من الدليل العقلي.. بحجةٍ مفادها أن العقل موجود قبل البعثة، ولكن لم يكن هؤلاء مطالبين بشيء حتى أتاهم الرسل والأنبياء بالرسالات السماوية. فأعطوهم شروحات عن أديانهم ووضحوا لهم الأوامر والنواهي .. لذلك اعتبر الأشعري الشرع في مرتبة سابقة عن العقل.

أما الماتريدي السالك في طريق العقل فيرى: **« أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل بمعنى: إن العقل آلة للوجوب لا موجب... العقل آلة لوجوب المعرفة، والموجب هو الله في الحقيقة لكن بواسطة العقل، يعني: لا يوجب الله تعالى شيئاً من الفرائض والواجبات بدون العقل، بل بشرط أن يكون العقل موجوداً...»**[2]وهذا ما يذكرنا بالقاعدة الفقهية التي تقول: (إذا سلب ما أوهب، سقط ما أوجب) فلا يُطالب فاقد العقل بالأحكام والفرائض كما يُطالب الإنسان السوي، لأن العقل هو الطريق الوحيد للإيضاح والفهم. والدين لا يمكن فهمه دون عقل وعقلانية.**« وعلى هذا يُحمل**

[1] الجابي، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، ص118 - 119
[2] الجابي، المرجع السابق، ص120

قول أبي حنيفة رضي الله عنه، لو لم يبعث الله تعالى رسولاً لوجب على الخلق معرفة الله تعالى بعقولهم أي: فالباء في " بعقولهم " باء السببية، أي معرفة الله تعالى واجبة على الخلق بسبب عقولهم والموجب هو الله تعالى حقيقة »[1].

إذاً الماتريدي أيّد موقفه برأي إمامه (أبو حنيفة) ذلك العالم العقلاني الجليل. حيث جعل من العقل دليلاً للوصول إلى معرفة الله، وإن لم يبعث فيهم رسولاً: فقال الماتريدي: **« الصبي العاقل: تجب عليه معرفة الله تعالى، وعلى هذا لا فرق بين الماتريدية والمعتزلة من حيث الأحكام بل من حيث أن العقل مستقل بالوجوب عند المعتزلة وعند الماتريدية لا يستقل... »**[2] وهنا نستطيع أن نحكم: بأن عقلانية أبي منصور الماتريدي جعلته مشابهاً للمعتزلة أكثر من الأشاعرة، ولكن عقلانيته كانت أكثر مرونة من عقلانية المعتزلة، فالماتريدي لم يجعل العقل مستقلاً بالوجوب حيث يصبح هو مصدر المعرفة الأساسي، بل ترك للنص "الكتاب" مساحة في عملية الوصول إلى المعرفة. ثم لجأ للتدليل على صحة رأيه بالآية القرآنية الكريمة: **« (إن السمع والبصر والفؤاد وكل أولئك كان عنه مسؤولاً)* والسمع يختص بالمسموعات والبصر يختص بالمبصرات، والفؤاد بالمعقولات، مع أن السمع والبصر لا يستغنيان عن العقل، لأن السمع يسمع الحق والباطل، والبصر يبصر الحق والباطل، ولا يمكن التمييز بينهما إلا بالعقل، فلو لم يكن العقل حجة لتعطل السمع والبصر، فإن مدار المعارف بالتحقيق على العقل »**[3] لقد ميّز الماتريدي بين أدوات المعرفة وهي السمع والبصر والفؤاد والعقل، فجعل للبصر والسمع ميزاناً هو (العقل) الذي يميز لنا المعقول من اللامعقول فكثيراً ما نشاهد أموراً طبيعية ربما نصدقها بعقلنا أو نكذبها، أو نسمع خبراً ما فنعتقد بصدقه أو لا نعتقد، فالعقل هو الحكم والقاضي في جميع مجالات الحياة ووسيلة تواصلنا مع العالم الخارجي،

---

[1] الجابي، المرجع السابق، ص120
[2] الجابي، المرجع السابق ، ص121
*سورة الإسراء: 36
[3] الجابي، المرجع السابق، ص121

فالحواس قاصرة على الحكم بذاتها فلا يصح أن نعتمد عليها في معرفة أحكام الدين لوحدها. إن آراء الأشاعرة والماتريدي والمعتزلة حول أولوية العقل أم الشرع تجعلنا نميل إلى القول بأن الماتريدية أقرب إلى المعتزلة وأبعد عن الأشاعرة:

أولاً: **« ذهب الأشاعرة، وجمع غيرهم إلى أن معرفة الله _تعالى _ وجبت عندهم بالشرع، ... فلا حكم قبل الشرع لا أصلياً ولا فرعياً، أما العقل فهو مؤيد للشرع فقط، وعلى هذا فقبل إرسال الرسل، وإنزال الكتب لا شيء على الإطلاق »**[1]

ثانياً: **« ذهب المعتزلة إلى القول بأن معرفة الله _تعالى_ لا تنال إلا بحجة العقل وكذا معرفة سائر الأحكام لكونها فرع على معرفة الله _تعالى_ بتوحيده وعدله. أما الشرع فهو مؤكد للعقل ومقوي له ... وقد بنى المعتزلة كلامهم هذا على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. فالحسن عندهم ما حسنه العقل، والقبيح عندهم ما قبحه العقل... »**[2]

فالعقل عندهم سابق على الشرع لمعرفة الأحكام لأنه أصلٌ للدين وعمادٌ للدنيا فهو أسّ الفضائل وينبوعها... وهذا ما قادهم إلى وضع قاعدة جديدة وهي (الحسن والقبح العقليين) ولن أتطرق هنا إلى شرحها، لأننا سنفرد لها في الفصل الثاني صفحاتٍ مطوّلة.

ثالثاً: تمثل الماتريدية مسلكاً وسطاً بين الأشاعرة (النقليين) والمعتزلة (العقليين)، فقد **«ذهب الماتريدية إلى أن العقل وإن لم يستقل بإدراك الأحكام إلا أن المعرفة وحدها هي التي يمكنه إدراكها بمعنى أنه لو لم يكن هناك شرع لأدرك العقل المعرفة استقلالاً لوضوحها »**[3].

[1] حريبة، إبراهيم، الرأي السديد في شرح جوهرة التوحيد، ج1، جامعة الأزهر، ط2، 1985م، ص 56
[2] حريبة، المرجع السابق، ص57
[3] حريبة، المرجع السابق ، ج1، ص58

فأعطى الماتريدي العقل مكانة متميزة ولكن هذا لم يلغِ دور الشرع فجعلوه وسيلة أو مصدر معرفة، ولكن دون استقلاله عن الشرع، ولو أنّه لا يوجد الشرع لتمكن العقل من الوصول إلى المعرفة لأنها واضحة لكل ناظر. حيث يمكن حصر الفروق بين رأي المعتزلة والماتريدية في أمرين وهما:

« 1. المعتزلة يقولون: إن المعرفة وسائر الأحكام وجبت بالعقل، أما الماتريدية فيقولون: إن المعرفة وحدها هي التي وجبت بالعقل أما سائر الأحكام فلا طريق لوجوبها إلا الشرع.

2. المعتزلة يجعلون العقل يستقل بالأحكام على الأفعال بناء على ما فيها من حسن وقبح، ويأتي الشرع مؤكداً ومقوياً للعقل بناء على وجوب الصلح والأصلح في اعتقادهم على الله. نقلاً عن الشيخ محمد الأمير.

أما الماتريدية فإنهم يرون أن إيجاب المعرفة من الله _تعالى_ بمحض اختياره، غير أن هذا الحكم لو لم يرد به شرع أمكن للعقل أن يفهمه ويدركه...»[1].

نصل هنا إلى أن للعقل عند الماتريدي مكانة متميزة ودور هام في عملية **الإدراكالمعرفي**، وإن لم يكن ذات الدور الذي أعطاه إياه المعتزلة، ولكن ما جاء به الماتريدي كان متجهاً أكثر نحو العقلانية ومتمسكاً بالنص أيضاً وغير متجاهل له.

فنستنج مما سبق أن الماتريدي يبتعد عن الأشاعرة ويقترب من المعتزلة، رغم أن أغلب الباحثين يطلق على الماتريدية والأشاعرة اسم أهل السنة والجماعة، وهم بذلك وضعوا الماتريدي في بوتقة واحدة مع الأشعري **« إن الناظر في معتقد الماتريدية ومعتقد الأشاعرة يجد بينهما تقارباً كبيراً وهذا التقارب هو الذي أوجد**

[1] حريبة، المرجع السابق ، ج1، ص58

الاتفاق والائتلاف بينهما، حتى صار كل منهم يطلق اسم أهل السنة والجماعة على الطائفيين »[١].

ولكن السؤال الكبير الذي يطرح نفسه هو كيف أُعتبر هذا التقارب بينهما، رغم أن الماتريدي ولد وعاش وتوفي في بلاد ما وراء النهر، أما الأشعري، ولد وعاش وتوفي في العراق، فلا نجد أن المكان الجغرافي قد جمعهما، ولا نجد أيضاً الأشعري كتب أي شيء عن الماتريدي، مع العلم أنه في كتابه (مقالات الإسلاميين) كان قد جمع جميع المقالات التي تتعلق بالنحل والفرق آنذاك في عصره والعصور التي سبقته وحتى أنه كان دوّن عن الفلاسفة، ولكن لم يذكر الماتريدي أبداً... فما سبب التقارب إذاً؟

إحدى التبريرات التي قُدمت لهذا الموضوع كان ما كتبه (أبو زهرة) بأن التقارب كان بسبب اتحادهما في الخصم. فقال: **« ولاتحاد الخصم الذي كان يلقاه كلّ من الماتريدي والأشعري تقاربت النتائج »**[٢]إلا أننا لا نعتقد أن هذا التفسير هو السبب الصحيح لأن **« ... الاتحاد في الخصم لا يلزم منه التقارب والاتفاق في المنهج والمعتقد، بدليل أن عامة الفرق الإسلامية متفقة على مخاصمة اليهود والنصارى ونحوهم، ومع هذا فبينهما من الاختلاف والافتراق ما الله تعالى به عليم»**[٣].

إذن اتحاد الخصم ليس هو السبب في التقارب بين الماتريدي والأشعري، فربما كان اتحاد المصدر بينهما هو السبب في التقارب لأن الماتريدية والأشعرية تولدا من فرقة **الكلابية*** المنتشرة في بلاد الماتريدي " ما وراء النهر " وهم القائلين " بأزلية التكوين " مثل الماتريدي **« والذي يدل على هذا ما نقله أبو المعين النسفي عن**

[١] الحربي، الماتريدية دراسة وتقويماً، ص491
[٢] الحربي، الماتريدية دراسة وتقويماً، ص491
[٣] الحربي، الماتريدية دراسة وتقويماً، ص492
*الكلابية فرقة تنتسب إلى أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري. ولقب كلابا لأنه كان يجتذب الخصم إليه بقوته في المناظرة، كما يجتذب الكلاب الشيء إليه. وكان رأس المتكلمين بالبصرة في زمنه، وكان يرد على المعتزلة والجهمية

محمد بن الهيصم، حيث قال: "وذكر أبو عبد الله محمد بن هيصم هذا القول (أي أزلية التكوين) ونسبة المنتسبين إلى ابن كلاب من أهل مرو وسمرقند " »[1] ففرقة الكلابية كانت في المنطقة ذاتها التي جاء منها الماتريدي وهي " سمرقند ".

ولكن هذا التقارب بين الماتريدي والأشعري بتشربهم أصول الكلابية ليس سبباً كافياً ليجعل منهما متطابقان أو متوافقان بكلّ شيء، لأن الماتريدي اختلف كثيراً عن الأشعري كونه اعتمد العقل _كما ذكرنا سابقاً_ مصدراً أساسياً في عملية المعرفة وهذا ما يقرّبه من المعتزلة مما سندلل عليه لاحقاً، وكون الماتريدي تأثر بأستاذه (أبو الحنيفة النعمان) تاج العقلانية في المذاهب السنية، وهذا مما لا يخالف الشرع أو آراء من جاء بعدهما _الحنفي والماتريدي_ فهذا هو شيخ الإسلام " ابن تيمية " يقرّ بأهمية العقل ودوره في معرفة الشرع. وقال بأنه لا يمكن معرفة أحدهما دون الآخر، ولا اعتبار أياً منهما مصدراً كافياً دون الآخر، فالعقل ثابت الوجود، وكذلك الشرع ثابت الوجود أيضاً علمنا ذلك أم لم نعلم. فطرح السؤال التالي:**« ... فكيف يقال: إن العقل أصل في إثبات الشرع، وأن الطعن فيه طعن في الشرع نفسه؟ وينتهي من ذلك إلى إثبات أن علاقة العقل بالشرع علاقة معرفة وتعرّف وليس إثبات وجود أو نفيه »**[2].

وهنا نصل إلى أن الشرع والعقل لا سبيل لفكاك أحدهما عن الآخر، وهذا ما تميز به الماتريدي ليدعم وجود مذهبه، حيث لم يسلك طريق المعتزلة في إعلاء شأن العقل وتأليهه... وهذا سبب رفض الكثير لآراء المعتزلة. وكذلك لم يتخذ سبيل الأشعري في التمسك بحرفية النص وتقييده... مما أدى إلى ابتعاد الكثيرين عنه... وفي رأيي أن الماتريدي كان الأحق باعتباره صاحب المذهب المعتدل، الموفّق بين العقل والنقل.

---

[1] تبصرة الأدلة: ل188 / 189 نقلاً عن الحربي، الماتريدية دراسة وتقويماً، ص492 – 493
[2] الجلنيد، محمد السيد، درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية، مراجعة: شاهين، عبد الصبور، مركز الأهرام، القاهرة، ط1، 1988م، ص 60

الفصل الثالث

تجليات العقل وتطبيقاتها عند الماتريدي:

1. الحسن والقبح العقليان
2. الكســـب
3. العدل الإلـهي

بعد أن عرفنا أن الماتريدي وسطي الآراء والمواقف بين ثلاثة أقطاب مختلفة: عقلانية المعتزلة من جهة، وحرفية أهل الحديث من جهة ثانية، والأشاعرة المتمسكين بالوحي من جهة ثالثة، أصبحنا نستطيع الآن أن ندخل في صلب الموضوعات العقلانية عنه.

فرغم أنه تناول المسائل الكلامية ذاتها التي تناولها المعتزلة والأشاعرة، ولكن عالجها بطريقة جديدة، حيث دعّم آراءه بالأدلة والبراهين العقلية والنصية معاً..

وأبرزها ثلاثة، وهي: الحسن والقبح، الكسب، والعدل الإلهي، وسنتطرّق لكل مسألة من هذه المسائل على انفراد، حيث سأتوسع فيها لأثبت اقتراب الماتريدي من المعتزلة، واختلافه مع الأشاعرة، دون أن يهمل الكتاب والسنة في أدلته وحججه.

أولاً: الحسن والقبح العقليان:

في البداية يجب الإشارة إلى تعريف (الحسن والقبح) كمفهوم فلسفي:

فمفهوم حُسن:يطلق على ثلاثة معان : الأول: كون الشيء ملائماً للطبع، وضده القُبح بمعنى كونه منافراً له، فما كان ملائماً للطبع حسن كالحلو، وما كان منافراً له قبيح كالمر، وما ليس شيئاً منهما فليس بحسن ولا قبيح، كأفعال الله تعالى، لتنزهّه عن الغرض. وفسّر البعض الحُسن والقُبح بموافقة الغرض ومخالفته، فما وافق الغرض حسن، وما خالفه قبيح، وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً، وقد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة والمفسدة، فيما فيه مصلحة حسن، وما فيه مفسدة قبيح، وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً، ومآل العبارات الثلاث واحد، فإن الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه، وملائم لطبعه، لميله إليه بسبب اعتقاد النفع، والمخالف له غير ملائم لطبعه، وليس المراد بالطبع المزاج حتى يقال عن الموافق للغرض قد يكون منافراً للطبع كالدواء الكريه للمريض، بل الطبع هو الطبيعة الإنسانية الجالبة للمنافع والدافعة للمضار، والثاني: كون الشيء صفة كمال، وضده القبح، وهو كونه صفة نقصان، فما يكون صفة نقصان كالعلم حسن، وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح، والثالث: كون الشيء متعلق بالمدح، وضده القبح، بمعنى

كونه متعلق بالذم، فما تعلق به المدح يسمى حسناً، وما تعلق به الذم يسمى قبيحاً، وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما، وهذا يشتمل أفعال الله تعالى أيضاً، ولو أريد تخصصه بأفعال العباد قيل: الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً – أي في الآخرة، والقبح كونه متعلق بالذم عاجلاً والعقاب آجلاً، فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة... ([1])

ومفهوم قُبح:« **يعني المنافر للطبع أو المشتمل على الفساد والنقص، ويقابل الجمال والحسن** »[2] فالشيء يُعرف بضده

وقد قال الماتريدي في الحسن والقبح، بأن الله خلق البشر للامتحان، فهم يستطيعون بفضل عقولهم التمييز بين النافع والضار وقد جعلهم الله من **« أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم، وجعل ما يُذم منها قبيحاً في عقولهم، وما يُحمد حسناً، وعظّم في أذهانهم إيثار القبيح على الحسن والرغبة فيما يُذم على ما يُحمد... وأراهم في عقولهم حسن بعض ما تنفر عنه الطباع بحمد العواقب، وقبح بعض ما تميل إليه بذم العواقب »**[3].

ومسألة اختلاف الماتريدي مع الأشاعرة واقترابه من المعتزلة يتجلى في قول الماتريدية بأن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، على عكس الأشاعرة الذين لم يعطوا العقل القدرة على الإدراك لأن الحسن عندهم ما حسنّه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرعفالماتريدية ترى أن العقل **«يدرك حسن الأشياء وقبحها. أما الأشاعرة فيرون أن العقل لا يعرف حسن شيء من الأشياء ولا قبحه.. وحجة الماتريدي أن تصديق ما يخبر به الرسول واجب عقلاً، لأنه لو كان واجباً شرعاً، لتوقف على آخر بنص آخر يوجب تصديقه والنص الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه، وإن كان بالنص الأول لزوم الدور. وإن كان بنص ثالث**

[1] الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م، ص298
[2] الحفني، المرجع السابق نفسه، ص640
[3] الماتريدي، التوحيد، ص301

لزم التسلسل. يلزم من ذلك أن العقل يدل على حسن الأشياء وقبحها، والشرع ينير أمامهالسبيل»[1]وهنا يدخل المنطق وبشكل قوي في رأي الماتريدي لمسألة الحسن والقبح العقليان فقال بأن النص واجباً عقلاً لأنه لو كان واجباً شرعاً للزم تسلسل النصوص إلى مالا نهاية، فبإمكان العاقل أن يأخذ النص ويعرضه على العقل لا أن يسنده إلى نص آخر.

لذلك أثبت الماتريدي في كتابه الهام **التوحيد** أهمية العقل وأطلق له العنان ولقوة إدراكه العنان، لأنه الميزة الكبرى التي امتلكها الإنسان، رغم أنه مركب من عنصرين مختلفين، وهما: الطبيعة البشرية السهلة الانقياد والتبعية، والعقل الساعي دوماً لتجاوز ذات الإنسان والرقي بها لمصاف العارفين، فأشار الماتريدي إلى ذلك قائلاً:« **البشر جُبل على طبيعة وعقل، وما يحسنه العقل غير الذي ترغب فيه الطبيعة، وما يقبحه غير الذي ينفر عنه الطبع، أو يكون بينهما مخالفة مرة وموافقة ثانياً. فلابد من النظر في كلّ أمر والتأمل ليعلم حقيقة أنه في أي فن ونوع مما ذكرنا.** »[2] لقد أشار أبو منصور إلى تأرجح الإنسان بين نقيضين متعارضين، فكان من الضروري وجود عملية توازن بينهما وهي التأمل الصادر عن تعقّل وروية.

وكون الماتريدي حنفيّ المذهب كان من المنطقي أن يسير على نهجهم في الكثير من المسائل الكلامية الأساسية، وهذا ما دلل عليه الكثير من كتّاب العقائد **« وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للعقل على الوجه الذي قالته المعتزلة »**[3] وقد أكّد الشيخ زاده غلى أن الماتريديةتأخذ بالحسن والقبح العقليين للأشياء، فقال **« ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن العقل يدرك حسن**

---

[1] موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، ، ص298

[2] الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، ص74

[3] ابن أبي الشريف، محمد، المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة: الجامعة لاصطلاحات السلف الماتريدية والأشاعرة، تحقيق: معميش عز الدين، المكتبة العصرية، صيدا– بيروت، 2004م، ص156

بعضالأشياء وقبح بعضها كما في التعديل وشروحه وشرح الوصية للإمام أكمل الدين البارودي وفي إشارات المرام هكذا في التبصرة والكفاية والاعتماد »[1]

وكذلك امتد مفهوم الحسن والقبح الذاتيان إلى فلسفة **ابن رشد**، ذلك الفيلسوف الذي جمع بين الحكمة والشريعة (الفلسفة والدين)، فالشرع هو النور الذي يسير بمقتضاه العقل. فالماتريدي **« لا يكاد يختلف في هذه المسألة أدنى اختلاف عن المعتزلة بل هو من قبيلهم فيها، لأنه يوافقهم في كلّ تفاصيلها، ... فهو يعترف مثلهم تماماً بأن القبح والحسن أمران ذاتيان في الأشياء والأفعال من حسن وقبح. حقاً إن العقل لا يهتدي إلى التمييز بين هذين الأمرين في جميع الحالات. ولذلك جاء الشرع يدعمه وينير أمامه السبيل »**[2].

رغم اقتراب الماتريدية من المعتزلة في هذه المسألة (الحسن والقبح العقليين) إلا أن الكثير من الباحثين لمسوا اختلافاً بينهما ولخصوه، في مسألة هامة ألا وهي مصدر التكليف، لأن المعتزلة يعتبرون العقل مصدر التكليف، أما الماتريدية يرون أن العقل لا يستطيع أن يتفرّد بأمر التكليف الديني وحده.

ولكن هذا لا يعني اقتراب الماتريدية من الأشاعرة، لأن الخلاف بينهما يعود ظاهراً وواضحاً، فالأشاعرة يرفضون رفضاً مطلقاً فكرة (الحسن والقبح العقليين) وحجتهم في ذلك أن الشارع يحدد حسن الأشياء أو قبحها وليس العقل،

فتوافق**«الماتريدية في مشكلة الحسن والقبح (المعتزلة) ولا سيما –المعتزلة المتطورة– في قسمة الأشياء إلى أقسام ثلاثة وهي: أشياء يدرك العقل البشري الحسن فيها، وأشياء يدرك العقل البشري قبحها، وأشياء يستبهم فيها وجه الحسن ووجه القبح. ولكن (المعتزلة) يعتمدون العقل إطلاقاً، ويرون أن ما يدرك العقل حسنه وجب فعله، وما يدرك قبحه وجب تركه، وما يستغلق أمره وجب تأويله**

---

[1] شيخ زاده، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، المطبعة الأدبية، القاهرة، ط1، 1899م، ص 31

[2] ابن رشد، مناهج الأدلة، ص100 - 101

بالعقل أيضاً. فالعقل إذن هو مصدر التكليف. وهذا ما ينكره (الماتريدي) وأتباعه وهم يرون أن العقل لا يمكن أن يستقل بالتكليف الديني أبداً فالحاكم في التكليف الديني هو الله سبحانه وتعالى. فإذا استطاع العقل إدراك الحسن والقبح في الأمر اتفق العقل والشرع في ذلك، أما إذا استبهم وجه الحسن أو وجه القبح فمن الواجب الرجوع إلى الشرع وحده. هذا الرأي يخالف رأي (الأشعري) الذي يرفض الاعتراف بأن للأشياء حسناً ذاتياً، وقبحاً ذاتياً، يمكن للعقل إدراكه، ويكتفي بالقول أن الحسن أو القبح لا يكونان كذلك إلا بأمر الشارع أو نهيه وحسب: فالحسن حسن لأن الله أمر به، والقبيح قبيح لأن الله تعالى نهى عنه »[1].

ومن الباحثين الذين يؤكدون الحسن والقبح العقليان عند الماتريدية: الباحث أحمد الحربي، حيث يرى: أن الغالب منهم يعتبرون أن حكم الله في بعض الأفعال معروف قبل ورود النص، فأصبح العقل بذلك مصدر المعرفة الحقيقي، والأساس للسمع، فلا هم منكرين للسمع، ولا مهملين للعقل. وهنا يتقاربون مع المعتزلة، ويتعارضون مع الأشاعرة**«فجمهور الماتريدية وعلى رأسهم الماتريدي يذهبون إلى أن حكم الله يجزم به في بعض الأفعال دون بعض قبل ورود السمع، كالإلهيات، والنبوات. وأما السمعيات والشرائع فلا تدرك إلا بالسمع.**

وقول الماتريدية بالتحسين والتقبيح العقليين راجع إلى أن العقل عندهم هو أصل المعرفة، فلذلك كان أصلاً للسمع، وكان مقدماً عليه التعارض فيتفقون في هذا مع المعتزلة، ويقابلهم الأشاعرة، فإنهم ينفون الحسن والقبح العقليان، ويجعلون حسن الأشياء وقبحها راجعاً إلى الشرع لا إلى صفات قائمة بالأعيان والأفعال، فهذان المذهبان على طرفي نقيض، والحقّ وسط بينهما »[2].

لقد أشرنا إلى الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في مسألة الحسن والقبح العقليين.. ولا مانع من أن أشير إلى ما اعتقده الأشاعرة حول هذه المسألة، وما

---

[1] العوا، عادل، المعتزلة والفكر الحرّ، ص50 - 51

[2] الحربي، أحمد، الماتريدية دراسة وتقويماً، ص151 - 152

يتصل بها كفعل الأصلح على الله عزوجل. لأن الأشاعرة يعتقدون **« أن الحسن والقبح غير ذاتيين وغير عقليين. ويقولون: إن كلّ ما استقبحه الشرع فهو قبيح، وكلّ ما استحسنه فهو حسن، ولم يوجبوا فعل الأصلح على الله، ويقولون إن الله قادر أن يكلف البشر حتى ما لا يطاق، أما الماتريدية فإنهم يتفقون مع المعتزلة ويقولون: إن للأشياء حسناً وقبحاً ذاتيين والعقل يدركهما بنفسه، وما حكم به العقل، حكم به الشرع »**[1] وقال آخر في الماتريدية بأنهم قد **«.. كما قالوا إن للأشياء قبحاً ذاتياً وأن العقل يستطيع أن يدرك حسن الأشياء وقبحها»**[2].

بهذا يعطي الأشاعرة للشرع المكانة الأولى والمنطلق الأساس للعقائد، أما الماتريدية فلا يوافقون هذا الرأي، بل على عكسهم فهم يعطون العقل مكانة ولكن دون أن يهملوا النص كما فعل المعتزلة عندما أعطوا السلطان الأول للعقل.

فرغم مخالفة الماتريدية للأشاعرة وموافقتهم للمعتزلة، إلا أن التقارب بينهما لم يكن مطلقاً بل اختلف الماتريدية عن المعتزلة أيضاً كما اختلفوا عن الأشاعرة، مما يوضح لنا استقلالية شخصية الماتريدي عن من سبقه، فمن هذه النقاط أنهم **« لا يوافقون المعتزلة – في الوقت نفسه – في قولهم بأن الإنسان مكلّف قبل ورود الشرع، وأن العقل يحكم، ويوجب ويحرّم »**[3].

وقد أكّد الماتريدية على عقلنة الحسن والقبح مثل المعتزلة، وذلك من خلال إعطاء أمثلة عن إدراك الأفعال الإنسانية وما يترتب عليها من نتائج، وهذا مما عرفه الإنسان قبل نزول الوحي، فالماتريدية كالمعتزلة يرون أن العقل يستطيع إدراكهما – أي الحسن والقبح – في الأشياء لأنهما ذاتيان لها على معنى أن العبد يدرك بعقله أن هناك من الأفعال كالصدق مثلاً ما يستحق المدح عاجلاً والثواب آجلاً على خلاف بين المعتزلة والماتريدية في ثبوت الحكم لهذه الأفعال قبل ورود الشرع به فالمعتزلة – كما

---

[1] مشكور، محمد جواد، موسوعة الفرق الإسلامية، ص439

[2] مجموعة من كبار الباحثين بإشراف ط.ب. مفرّج، موسوعة عالم الأديان، فرق مذاهب إسلامية، ج23، Nabolis، بيروت، ط2، 2005م، ص158

[3] رستم، سعد،الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات، دار الأوائل، دمشق، ط5، 2007م، ص137

سبق – يقولون إنه يلزم من اتصاف الفعل بالحسن والقبح بالمعنى الذي ذكرته وهو استحقاق المدح أو الذم عاجلاً والثواب أو العقاب آجلاً ثبوت حكم الله تعالى لهذه الأشياء بالوجوب أو التحريم وما دام العقل من الممكن أن يستقل بإدراك هذه الأشياء وما فيها من حسن أو قبح فهو يدرك أيضاً ثبوت الحكم التابع لذلك وجوباً أو تحرياً.

وإذن فالإنسان مكلّف قبل ورود الشرع لوجود العقل قبل وروده، ولكن الماتريدية يخالفون في ثبوت الحكم وإن استقل العقل بإدراك الحسن والقبح وما يترتب على ذلك من إدراك للحكم حتى يرد الشرع به، وعلى ذلك فلا مكان للقول بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع وكيف يكون مكلفاً والشرع نفسه يقرر خلاف ذلك. قال تعالى: (ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً)*

أما رأي الأشعري في ذلك فهو أن الحسن والقبح شرعي في الأشياء على معنى أن الأشياء نفسها من حيث هي لا توصف بحسن أو قبح وإنما توصف بذلك تبعاً لوصف الشارع لها [1].

نستنتج مما سبق أنا الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية كان اختلافاً واضحاً، ورغم اقتراب الأخيرة من المعتزلة إلا أن هذا التقارب ليس مطلقاً بل فيه من الفروق ما يدل على عدم تبعية الماتريدي لأي فرقة كلامية، بل كان رغم اطلاعه على الكثيرين سالكاً طريقه الخاص مما يسمح لنا بأن نصفه بأنه شخصية (حرّ التفكير)، مستقلة تصغي لنداء العقل بعد إعماله.

[1] غرابه، حموده، الأشعري، ص189 – 190

* سورة الإسراء: 15

ثانياً: الكســب:

أما المسألة الثانية التي بدا التوافق فيها واضحاً بين الماتريدي والمعتزلة كمنهج عقلي، هي نظرية **الكسب**، التي تتعلق بشكل مباشر **بالاستطاعة**، والتي قد جاء بها الأشعري، فكان خلاصة رأيه أن الإنسان *يستطيع باستطاعة هي غيره "لأنه يكون تارة مستطيعاً وتارة عاجزاً، كما يكون تارة عالماً وتارة غير عالم،... فلو كانت استطاعته ذاتية لما وجدناه مرة مستطيعاً، ومرة غير مستطيع، مما يثبت استطاعة غيره. ولكن هذه الاستطاعة يستحيل تقدمها للفعل، لأنه لو كان حادثاً معها في حال حدوثها، فقد صح أنها مع الفعل للفعل. وإن كان حادثاً بعدها وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة. ولو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة، لجاز وقوع الإحراق بحرارة نار معدومة، كما أن هذه القدرة لا تبقى، لأنها لو بقيت، لبقيت لنفسها، أو لبقاء يقوم بها" فعصب البرهان هنا:*

١. *أن الاستطاعة غير الإنسان، لأنها لو كانت إياه لكانت ملازمة له بالضرورة. ومن المعلوم أنه يكون أحياناً مستطيعاً، وأحياناً أخرى غير مستطيع.*
٢. *أن الاستطاعة مع الفعل، وإلا فلو تقدمته لكان وقوعه بقدرة معدومة، لأن القدرة لا تبقى زمانين، لأنها عَرَض، والعَرَض لا يبقى زمانين.* [1]. مما يثبت القدرة والاستطاعة التي توجد بالإنسان ساعة حدوث الفعل لا قبله ولا بعده، فهي حادثة وبسيطة، لأنها من غير الممكن أن تكون في وقتين معاً.

ولكي نتعرف على معنى الاستطاعة بشكل أكبر لابد لنا من تعريفها تعريفاًفلسفياً دقيقاً فهي **« صفة يتمكن بها الحيوان من الفعل والترك بعد سلامة الأسباب والآلات، وقيل هي علة الفعل.. بل هي شرط لأداء الفعل وليست علة، وقيل هي قبل الفعل، وقيل بل هي مع الفعل، وقيل هي صفة**

[1] بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت،1997م، ص562 – 563 "بتصرف"

المكلف... والاستطاعة الصحيحة هي أن ترتفع الموانع التي تمنع من الفعل والترك، كالمرض وغيره »[1].

إذن يمتلك الكائن الحي الاستطاعة أو القدرة كشرط أساسي ليتمكن من القيام بفعله ولكن اختلف علماء الكلام فيما بينهم حول القدرة إن كانت قبل الفعل أو أثنائه أو بعده، وهذا يقودنا إلى الكسب فلنرى ما التعريف الفلسفي **للكسب**أولاً قبل الخوض بها كنظرية كلامية:

فالكسب هو: **« صرف القدرة والإرادة نحو الفعل، ويطلق أيضاً على تحصيل المجهول من المعلوم، فإن شأن النفس إدراك ماهية الكمال، بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل. (ابن سينا – النجاة). والاكتساب والكسب بمعنى عند أهل اللغة، غير أن الاكتساب يستدعي التعمّل والمعاناة، والكسب يحصل بأدنى ملابسة، ولذلك خُصّ الشر بالاكتساب، والخير بالكسب. »**[2].

إذاً للكسب معنيان: معنى خاص بالخير (الكسب) ومعنى يستعمل للشر (الاكتساب) فالكسب كما ظهر لنا في التعريف السابق هو: القدرة والإرادة الصادرين من الإنسان عن تعقّل وروية فتصبح الإرادة نشاط واع يعتمد على طرفي النية والقصد، أو التوصل إلى مجهول عن طريق معلوم **« إذا كانت الإرادة هي كل عمل يقوم به الإنسان عن روّية أي عن سابق تصوّر وتصميم فهذا يعني أن الإرادة هي كل نشاطٍ واعٍ يهدف الفرد من ورائه إلى تحقيق غاية معينة. وبتعبير آخر، فإنه لا يمكننا فصل الفعل الإرادي عن البواعث والحوافز التي تكمن وراءه. والبحث عن البواعث يقودنا إلى سلم القيم الأخلاقية، فترتبط قضية الإرادة بإشكالية مفهوم الحرية. والواقع أن الصعوبة الأولى التي تواجه أي بحث عن الإرادة تأتي بالتحديد من اللبس القائم بين الحرية والإرادة، إذ أن هناك تاريخاً**

[1] الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص55 - 56
[2] الحفني، المرجع نفسه، ص683

طويلاً من الخلط بين المفهومين، وهذا الخلط يصل أحياناً إلى حدّ التطابق. مثل هذا الخلط نجده على سبيل المثال في مفهوم الحرية كقدرة على الاختيار بين المتناقضات »[1] إذن نجد هنا تقارب كبير بين مفهومي الحرية والإرادة، فيستوقفنا السؤال التالي:

«كيف يمكننا إذن الفصل بين الحرية والإرادة والتمييز بينهما؟ الواقع أن الالتباس جاء من تاريخ الفلسفة نفسها، ومن الصعب التمييز بين المفهومين تميزاً فاصلاً، إذ أن الحدود بينهما ستظل باستمرار متشابكة ومتداخلة. غير أننا نستطيع القول بإيجاز بأنه مع القرن العشرين بدأ مفهوم الإرادة ينفصل عن مفهوم الحرية ليصبح مفهوماً نفسانياً في علم النفس. في حين أن مفهوم الحرية بقي مفهوماً ميتافيزيقياً أو سياسياً »[٢].

نعم لقد شاع خلطٌ كبير في تاريخ الفكر الإنساني بين (الحرية والإرادة) وهذا ما ذكرني بتعريف أرسطو للحرية بأنها (اجتماع العقل والإرادة معاً)، فجعل الإرادة شرط ضروري من شروط الحرية ولكن ليست أي إرادة بل إرادة قائدها العقل حتى تكون متسقة مع ماهية الكائن الأخلاقي، مبتعدة عن الفوضى التي من السهل أن تهدد تفكيره وحياته.. وبالتالي: الإرادة هي متوسط بين عاملين: الأول (العقل) الدال على الوعي والمعرفة والمنطق، والثاني (الهدف) الدال على الرغبة والطموح والأفق.. ودون هذين العاملين تبقى الإرادة عاجزة عن أن تكون إرادة حرة.. وبالتالي يصبح الإنسان كالدمية بيد الآخرين، أو الأفكار أو المعتقدات أيضاً.

أما إذا أردنا أن نقوي من هذه الإرادة إن كانت ضعيفة، فلا نجد سوى دافعين لتقويتها، الأول **« اهتمامي الذاتي بتحقيق وجودي وبارتفاع مكانتي بين أفراد المجتمع الذي أعيش فيه، الثاني تأثير المبادئ والقيم الأخلاقية التي يعتنقها »**[٣].

---

[١] الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، ط1، 1986، ص47

[٢] الموسوعة الفلسفية العربية، ص47 - 48

[٣] زيدان، محمد، حرية الإنسان في الميزان، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد13، العدد 1، 1982 م، ص202

غير أن مفهوم الكسب والإرادة وعلاقتهما بالحرية، من الناحية الفلسفية يختلف عن النظرة الكلامية لهذا المفهوموأول من صاغ "نظرية الكسب" صياغةً فلسفية هو الأشعري، إلا أن الماتريدي أخذ من هذه النظرية ما يوافقه، واتجه اتجاهاً ثالثاً لا هو معتزلياً ولا هو أشعرياً، فثبت اختلافه مع الأشعري، وكذلك تميزه عن المعتزلة فـ (الماتريدي) يوافق (المعتزلة) في مناهجهم العقلية، ويرى أن من الواجب إعمال النظر، ومعرفة الله تعالى بالعقل، غير أن المعتزلة تقول أن العبد خالق أفعاله. وتقرّ (الأشاعرة) بنظرية الكسب، ولكن (الماتريدي) يقف موقفاً ثالثاً فيرى أن الله تعالى خالق الأشياء كلها. وما من شيء إلا وهو مخلوق له. ولذا فإن إثبات الخلق لغير الله إثبات الشريك، وذلك غير معقول ولا مقبول. وعلى هذا النحو يرفض (الماتريدي) قول (المعتزلة)، ويلتقي مع (الأشعري) في نظرية الكسب ولكن بعد تعديلها وتقويمها. فـ (الأشعري) يقرّ أن الكسب هو الاقتران بين الفعل الذي هو مخلوق لله. واختيار العبد من غير أن يكون للعبد تأثير في هذا الكسب، بل يكون الكسب في الحقّ مخلوقاً لله تعالى كالفعل نفسه. أما (الماتريدي) فإنه يرى أن الكسب يكون بقدرة أودعها الله العبد. وفي وسع العبد أن يكسب الفعل بقدرة مخلوقة فيه، ويستطيع ألا يكسبه بهذه القدرة، فهو حرّ مختار في هذا الكسب، أن شاء فعل واقترن بالفعل الذي هو مخلوق لله. وإن شاء ترك. وبذلك يكون الثواب ويكون العقاب، وحينئذ لا يتنافى كون الله خالقاً لأفعال العباد مع اختيارهم. [1] إذاً الإنسان حرّ باختيار أفعاله ومن ثم القيام بها، دون نفي خلق الله للأفعال، فهذه القدرة التي أودعها الله الإنسان هي التي تعينه على كسب الفعل، ولولاها لما استطاع القيام بأي فعل.

فالخالق الحقيقي للفعل هو الله عزوجل، ولكن دون آلة، وفعل العبد هو الذي يتم بآلة، فما على الإنسان إلا نقل الفعل من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل، والماتريدي يتابع بذلك نظرة أبي حنيفة في نظرية الكسب، والتي تعني القدرة على الاختيار بين ضدين، فيكون الإنسان حرّاً كما قالت المعتزلة، ولكن الفارق بين المعتزلة والماتريدي (وأبي حنيفة من قبله) يكمن في أن

---

[1] محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص274 وما بعد. نقلاً عن العوا، عادل، الكلام والفلسفة، ص40 – 50

الإنسان لا يخلق الفعل كالمعتزلة، بل الله هو الخالق للأفعال. فالفعل عند الماتريدي هو صرف الممكن من اللاإمكان إلى الوجود. وهو خلق من الله بغير آلة، وفعل للعبد بآلة فالفعل يشمل الخلق والكسب. الخلق لله والكسب للعبد. وفي دائرة المعارف الإسلامية أن الماتريدي أبدل الكسب بالاختيار. وقال أن الإنسان يثاب ويعاقب على فعله الاختياري.. ولكن الثابت والصحيح أن الماتريدي لابد قائل بالكسب كما قال أبو حنيفة. فأبو حنيفة كما جاء في كتابه "الوصية" أول من وضع نظرية الكسب. وقد صاغ الأشعري نظرية الكسب صياغة فلسفية. والفارق بينه وبين أبي حنيفة. أن القدرة عند أبي حنيفة قدرة على الضدين، وليست قدرة مجبرة على ضد واحد. فكما أنها قدرة على الإرادة فهي قدرة على الكراهة. وكما هي قدرة على الإيمان فهي قدرة على الكفر. وللعبد أن يختار الطريق الذي يسير فيه. وعلى أساس اختياره يكون الثواب والعقاب... أما عند الأشعري فقدرة العبد تقترن بالفعل، وليست قدرة على ضدين .... والفارق الوحيد بين الماتريدي والمعتزلة هو أن الماتريدي يقول إن العبد يكسب فعله، والمعتزلة ترى أنه يخلقه ([1]).

فهذه هي الحلقة الواصلة والفاصلة في الوقت ذاته، فهي تفصل الماتريدي عن المعتزلة بمسألة خلق الأفعال، وتصله بإمامه أبي حنيفة الرافض لخلق الإنسان للأفعال، وقولنا هذا أيّده فيلسوفنا العظيم **ابن رشد** الذي لا يرى خلافاً بين الماتريدي والمعتزلة سوى خلافاً لفظياًفالماتريدي **«يتفق مع أبي حنيفة في إنكار مذهب المعتزلة في خلق الأفعال، وأنه يرى برأيه في أن قدرة العبد تصلح للضدين كالطاعة والمعصية، وأن العبد مختار في توجيه هذه القدرة، ومادام الإنسان مخلوقاً لله فأفعاله مخلوقة له أيضاً. وعلى ذلك. فجميع أفعال العباد من حركة وسكون وطاعة ومعصية كسبهم على الحقيقة ولكنها مخلوقة لله. ولكن الخلاف بينه وبين المعتزلة ليس في رأينا سوى خلاف لفظي »**[2] فكيف نستطيع أن نميز الكسب الذي قال به الماتريدي، عن الخلق الذي قالت به المعتزلة ورفضه الماتريدي؟

---

[1] موسى، جلال، نشأة الأشعرية وتطورها، ص291

[2] ابن رشد، مناهج الأدلة، ص112

فالفرق بين الكسب والخلق أن الخلق أمر خاص بفاعل دون أداة، وهو خاص بالله تعالى، أما الكسب فهو ما يحتاج للأداة أي أفعال العباد والمتولدات عنها، أي آثار الفعل من شعور وإحساس، فالكسب **« أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق، وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب وما وقع لا بآلة فهو الخلق، ثمّ ما أوجده سبحانه من غير اقتران قدرة الله تعالى بقدرة العبد وإرادته يكون صفة له، ولا يكون فعلاً له كحركة المرتعش، وما أوجده مقارناً لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلاً وكسباً للعبد كحركات الاختيارية، ثمّ المتوالدات كالألم في المضروب والانكسار في الزجاج »**[1].

لقد كان الماتريدي يتمتع بذكاء جيد، مكّنه من تجاوز المشكلات التي وقع فيها المعتزلة والأشاعرة، والتي سببت لهم خلافاً فيما بعد، فذهب إلى أن الإنسان يكتسب الفعل ولا يخلقه، رغم أنه يملك القدرة على الإيجاد من العدم، وقدرة الإنسان صالحة للضدين، فليس الإنسان يملك قدرتين متضادتين، بل يملك قدرة تستطيع القيام بالضدين، بعد اختياره بحرية تامة فالماتريدي **«كان أكثر فطنة من المعتزلة والأشعرية، عندما اهتدى بنفسه إلى سبب هذا الخلاف، ففرّق أخيراً بين الخلق بمعنييه. وذلك أنه يرى ضرورة التفرقة بين الخلق والإيجاد وبين قدرة الكسب. فالإنسان يكتسب ما يختاره ، لأنه يملك إخراج شيء من العدم إلى الوجود. وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره. لكن الماتريدي سمى فعل الإنسان كسباً، وسمته المعتزلة خلقاً وكلاهما لا يدعي أن الإنسان يخلق الأشياء من العدم ثمّ إن الماتريدي قد وافق المعتزلة على القول بوجود القدرة على الضدين لدى الإنسان، في حين أن الأشعرية يرون أن هناك قدرة للطاعة وأخرى للمعصية. ولذا يعد رأي الماتريدي محاولة حقيقية للوصول إلى رأي المعتزلة »**[2]إذاً.. لقد كان التوافق بين الماتريدي والمعتزلة في امتلاك الإنسانالقدرة على الضدين، ولكن الاختلاف كان مع الأشاعرة

[1] الفيومي، أبو منصور الماتريدي وحدة أصول علم الكلام،ص83
[2] ابن رشد، مناهج الأدلة، ص116- 117

بأن الإنسان يملك قدرتين، ولكن سأعود لأؤكّد ذلك الرأي ذاته /القدرة الصالحة للضدين/ ولكن بتفصيل أكثر عند التفتازاني، إذ يقول:« .... **القدرة صالحة للضدين عند "أبي حنيفة" – رحمه الله تعالى– حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر وهي بعينها المقدرة التي تصرف إلى الإيمان. ولا اختلاف إلا في التعلق. وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة. فالكافر قادر على الإيمان المكلف به، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر. وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان، فاستحق الذم والعقاب. ولا يخفى أن في هذا الجواب تسليماً لكون القدرة قبل الفعل، لأن القدرة على الإيمان في حال الكفر، تكون قبل الإيمان لا محالة** »[1] وإلى مثل هذا ذهب البياضي فقال: «**الاستطاعة صالحة للضدين على البدل** »[2] فنستنتج مما سبق أن الإنسان يملك قدرة واحدة تصلح بأي اتجاه يريده فهو حرّ، كالذي يملك سكيناً يستطيع أن يستعملها كأداة إجرامية أو يستعملها لتحضير الطعام.. وهذا يؤكّد الحرية الإنسانية في الفكر الإسلامي فلا الإنسان مجبر على أحد الطريقين ولا هو قادر على طريق دون آخر.

فما هي هذه القدرة؟ ومن أين أتت؟؟ وهل القدرة هذه تكون بمثابة الجبر للإنسان، أم تترك له حرية الاختيار؟؟ أي هل هناك فاعل واحد (الإنسان أو الله) أم هناك مؤثرين في أثر واحد؟؟ فأجاب "النسفي" عن هذه التساؤلات التي طرحتها، فقال:« **العبد مستطيع يعقل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه، وتقويته بقوته وتوفيقه، والعبد مخير مستطيع. / والاستطاعة هي: (جملة ما يتمكن به العبد من الفعل إذا انضم إليها اختياره الصالحة للضدين على البدل / فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكتساب في المعصية يجري خذلان الله تعالى مع نيته وقصده، فيستحق العقوبة على فعل نفسه وإذا وجد منه جميع ذلك في الطاعة يجري عون الله وتوفيقه تعالى مع فعله** »[3].

---

[1] التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة1988م، ص 62
[2] البياضي، أحمد، إشارات المرام، ص55
[3] النسفي، ميمون بن محمد، بحر الكلام، دار فرفور، دمشق، ط1، 1997م، ص 163 - 164

إذن البداية من الإنسان فهو الفاعل، طالما أنه يمتلك العقل والقوة والقصد والنية، وعلاوة على ذلك كله فهو يمتلك حرية الاختيار إن كانت طاعة أم معصية، فلا يُجبر على أي شيء، حيث يعلل "النسفي" ذلك بقوله: **« لأنّا لو قلنا بأن الله تعالى يجبرهم على المعصية ثم يعذبهم على ذلك، لكان ذلك منه ظلماً وجوراً والله تعالى منزه عن الظلم والجور »**[1] حتى أنه مرفوض عقلياً ومنطقياً.

وهذا ما نلمسه بشكل متطابق تماماً مع ما جاء به أبي حنيفة من قبل، لقد أكّد أن الإنسان ليس مجبراً على الكفر أو الإيمان وإنما هما اختيار الإنسان، ولكن ضمن علم الله وقدرته **« ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً، ولكن خلقهم أشخاصاً والإيمان والكفر فعل العباد، ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافراً. فإذا آمن من بعد ذلك علمه مؤمناً في حال إيمانه وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته »**[2].

فالإنسان مختاراً بالدرجة الأولى، له مطلق الحرية في أفعاله من خير أو شر، من حركة أم سكون، وهي تقع تحت علم الله وقضائه وقدره. **« فللعباد أفعال اختيارية بها يثابون وعليها يعاقبون فجميع أفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان والحركة والسكون والخير والشر والطغيان كسبهم على الحقيقة لا على طريق المجاز والإكراه والغلبة. والله تعالى خالقها وهي كله بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره »**[3].

فإذا كان الإنسان هو الفاعل الحقيقي، فما معنى مفهوم الكسب بشكل أدق في فكر أبي حنيفة النعمان المنبع الفقهي لآراء الماتريدي؟؟ وما هي ماهية الاستطاعة برأيه؟؟ حيث قال أبو حنيفة في كتابه "شرح الفقه الأكبر" **« (وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها) الكسب في اللغة**

---

[1] النسفي، المرجع السابق، ص165

[2] النعمان، أبو حنيفة، العالم والمتعلم– من كتاب الفقه الأكبر- ، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2001م، ص64

[3] الكمشخانوي، أحمد، جامع المتون في حق أنواع الصفات الإلهية والعقائد الماتريدية وألفاظ الكفر وتصحيح الأعمال العجيبة، دار الطباعة العامرة، القاهرة،1857م، ص 17 - 18

طلب الرزق وأصله الجمع وفي الاصطلاح تعلق إرادة العبد وقدرته بفعله، فحركته باعتبار نسبتها إلى قدرته وإرادته تسمى مكسوباً. وياعتبار نسبتها إلى قدرة الله وإرادته تسمى مخلوقاً، وكذا سكونه فحركته وسكونه خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرة العبد وإرادته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له وإلى هذا أشير في شرح المقاصد (وهي) أي أفعال العباد من الإيمان والكفر والطاعة والمعصية (كلها بمشيئته) أي بمشيئة الله تعالى (وعلمه وقضائه وقدره) قال النبي صلى الله عليه وسلم: "كل شيء بقدر حتى العجز والكيس" »[1].

إن مضمون هذا الحديث المتعلق بالقدر، هوإن الله تعالى وسع علمه كل شيء متى يستطيع الإنسان القيام بالفعل "وهو معنى الكيس" . أو عدم استطاعته "وهو معنى العجز"، إذاً كلّ فعل يقوم به الإنسان فالله تعالى عالم به بل إنه خالقه على الحقيقة، والإنسان هو المكتسب لهذا الفعل. وفي هذا يقول أبو حنيفة رضي الله عنه: **« (ونقر بأن الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل ولا بعد الفعل) أقول: قال الشارح الاستطاعة والقدرة والطاقة مترادفة إذا أضيفت إلى العباد قال (لأنه لو كان قبل الفعل لكان العبد مستغنياً عن الله تعالى وقت الحاجة فهذا خلاف حكم النص) لقوله تعالى: (والله الغني وأنتم الفقراء)* ولو كان بعد الفعل لكان منالمحال لأنه حصول الفعل بلا استطاعة ولا طاقة لمخلوق في فعل ما لم تقارنه الاستطاعة من الله تعالى »**[2].فمن يكون المستغني عن الآخر؟؟ من المؤكد أن الله تعالى غني عن العالمين، أما العباد فلا غنى لهم عن الله، لأنه الواهب الحقيقي للقدرة والطاقة المودعة في هذا الإنسان بإرادته وقدره، وإن لم يرد الله هذا فمن أين يأتي الإنسان بالاستطاعة؟؟

---

[1] النعمان، أبو حنيفة، شرح الفقه الأكبر، ص129 - 130

*سورة محمد: 38

[2] النعمان، المصدر السابق نفسه، ص74

إذاً تعريف الكسب عند الماتريدي كما أورده لنا النسفي، يثبت لنا ما تقدم بأن القدرة صالحة للضدين معاً من خير أو شر، فالكسب عند الماتريدي « ... **كما يعرفه النسفي هو: حرف القدرة إلى أحد المقدورين. يعني الطاعة أو المعصية. وهذا التعريف على اختصاره صريح في إثبات القدرة للعبد على الفعل »**[1].

فنستنتج مما سبق أنقدرة الإنسان **« تليق بكل عمل، ويكون الإنسان قادراً أن يوجّه قدرته كيفما يشاء، وأما أن تكون القدرة مخلوق الله، فهي نتيجة عامة لهذه المسألة، إذ كلّ ما يصدر عن الإنسان فهو مخلوق الله. وقالوا الكسب هو الخلق، وهو ليس شيئاً يوجده الإنسان من العدم، بل هو يحصل من مادة سابقة.... فلو لو لم يكن الإنسان مختاراً في إرادته، فلا يجب أن يكون مستحقاً للثواب والعقاب، لأن القدرة التي يستعملها لتحصيل الاثنين هي من أفعال الله**[2] **»**

بعد أن استعرضنا آراء كثيرة في الكسب عند الماتريدي ومن سبقه ولحقه من علماء الكلام والفلاسفة يعترضنا هنا سؤال جوهري مفاده: هل يعني أن الماتريدي كان ميالاً للنص أكثر من العقل، أم للعقل أكثر من النص في مسألة الكسب؟؟

فالماتريدي يتوافق مع عقلانية المعتزلة، بل يراها واجباً على كلّ ناظر، كما أنه يتقيد باحترام النص في الوقت ذاته فهو في رأي بعض الباحثين المحدثين يميل إلى الأخذ بالبراهين العقلية وأن يتقيد باحترام دلالة النص ويعطيه أولوية في بحثه.

فهو يوافق المعتزلة في بعض مناهجهم العقلية، ويرى أن من الواجب إعمال النظر، ومعرفة الله تعالى بالعقل، غير أن المعتزلة تقول إن العبد خالق أفعاله، وتقرّ الأشاعرة بنظرية الكسب، ولكن الماتريدي يقف موقفاً ثالثاً، فيرى أن الله تعالى خالق الأشياء كلها. وما من شيء إلا هو مخلوق له، لذا فإن إثبات الخلق لغير الله إثبات الشريك، وذلك غير معقول ولا مقبول. وعلى هذا النحو رفض الماتريدي قول المعتزلة، ويلتقي مع الأشعري في

---

[1] الأفغاني، عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، ج1، ص452

[2] مجموعة من كبار الباحثين بإشراف ط.ب. مفرّج، موسوعة عالم الأديان، فرق مذاهب إسلامية، ج 23، Nabolis، بيروت، ط 2، 2005م، ص 158 - 159

نظرية الكسب ولكن بعد تعديلها وتقويمها، فالأشعري يقرّ أن الكسب هو الاقتران بين الفعل الذي هو مخلوق لله، واختيار العبد من غير أن يكون للعبد تأثير في هذا الكسب، بل يكون الكسب في الحق مخلوقاً لله تعالى كالفعل نفسه. أما الماتريدي فإنه يرى أن الكسب يكون بقدرة أودعها الله العبد. وفي وسع العبد أن يكسب الفعل بقدرة مخلوقة فيه، ويستطيع ألا يكسبه بهذه القدرة، فهو حرّ مختار في هذا الكسب، إن شاء فعل واقترن بالفعل الذي هو مخلوق لله، وإن شاء ترك وبذلك يكون الثواب ويكون العقاب، وحينئذٍ لا يتنافى كون الله خالقاً أفعال العباد مع اختيارهم ([1]) وهذا يعني أن القدرة عند الماتريدي توجد في اللحظة التي يقوم الإنسان بها بالفعل لا قبله ولا بعده، وتحصل من مادة سابقة، على خلاف الأشعري الذي يراها مخلوقة من العدم، فالأشعري **« يجرّد الإنسان من القدرة ويقول: إن قدرة الإنسان في اللحظة التي يعملها، مخلوق لله. ولكن الماتريدي يقول بأن هذه القدرة تليق بكل عمل، ويكون الإنسان قادراً أن يوجه قدرته كيفما يشاء، وأما أن القدرة مخلوق الله فهي نتيجة عامة لهذه المسألة، إذ كل ما يصدر عن الإنسان فهو مخلوق الله، ... إن الكسب هو الخلق، وهو ليس شيئاً يوجده الإنسان من العدم، بل هو يحصل من مادة سابقة. وهذا خلاف قول الأشعري الذي يرى بأن الله يخلق قدرة الإنسان من العدم.**

يقول الماتريدي: لو لم يكن الإنسان مختاراً في إرادته، فلا يجب أن يكون مستحقاً للثواب والعقاب، لأن القدرة التي يستعملها لتحصيل الاثنين هي من أفعال الله كما يقول الأشعري »[2] فالثواب والعقاب نتيجة منطقية لحرية الإنسان في كسب أفعاله وهي دليل على عدالة الله. فالقدرة التي خلقت للفعل وتصلح للضدين تلغي الجبرية التي قال بها الأشعري.

---

[1] الفيومي، المرجع السابق، ص189 - 190

[2] مشكور، المرجع السابق نفسه، ص438

حيث « **يرى الماتريدي – أيضاً – أن هذه القدرة التي خلقت من أجل الفعل ومعه تكون صالحة لاختيار ضده على البدل لأن عدم صلاحيتها لكسب الضد – كما يقول الأشعري – معناه أن العبد مجبور على هذا الفعل** [1]»وهذا رأي مشايخ الحنفية أيضاً،فقد ذهبواإلى أن « **القدرة الحقيقية تصلح للضدين كما هو المنقول عن الإمام الأعظم المشهور وعن أصحابه .... فتخلف الفعل ممكن يعني أن القادر المختار يتصوّر فيه اختيار الترك بدل اختيار الفعل وكذا عكسه هذا معنى قول الشيخ أبي منصور الماتريدي فالعبد متى اشتغل بفعل صار مضيعاً لضده من الأفعال** »[2]وهذا ما يثبت قدرة العبد على الضدين ولكن ما يختار الإنسان هو الذي يوضح حريته ويحدد اتجاهه وقدرته، فهو المنجز للفعل.

فالإنسان مكلّف ولولا الكسب لما كان هناك تكليف وهذا برأيي ما يبين الحرية الفردية والمسؤولية الملقاة على عاتق الفاعل وحده فلا فاعل غيره، ولا يكون مجبراً على فعله« **بسبب الكسب ألزمه الله فعل ما فيه كلفة، فالكسب سبب فيالتكليف** »[3] ومما يؤيد هذا الرأي هو أن الماتريدي « **يتخذ موقفاً وسطاً فيما يتعلق بالحرية الإنسانية. فرغم أن بعض المتكلمين لا يقولون باستقلال القدرة بالإيجاد كالمعتزلة. ولا يقولون أيضاً بالكسب الأشعري الذي لا يعترف إلا بقدرة إنسانية مصاحبة للفعل، لا دخل لها في التأثير وإيجاده، بل يقولون بقدرة إنسانية سابقة على الفعل، لا دخل لها في إيجاد الفعل، غير أنها لا تستقل عن الإيجاد، فالله هو الخالق المكوّن لكلّ شيء.** »[4] وإلى مثل هذا يذهب بعض الباحثين المعاصرين فيقولبأن القدرة « **ثمرتها الفعل، ووجودها يوجب الفعل الذي يقصد. وبذا يتضح أن قدرة العبد لها أثر في الفعل، لكن لا أثر لها في الإيجاد والأحداث لأن ذلك ينفرد به الله تعالى، فقدرة العبد متمثلة في القصد والاختيار للفعل، ويذكر الماتريدي أن**

---

[1] غرابه، المرجع السابق نفسه، ص185

[2] شيخ زاده، نظم الفرائد، ص51 - 52

[3] الباجوري، إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد، تنسيق: محمد أديب كيلاني، عبد الكريم تتان، تقديم: عبد الكريم الرفاعي،1391 هـ، ص 223

[4] رستم، سعد، الفرق الإسلامية، ص137

الأصل عنده أن يثبت للعبد فعل في الحقيقة وأن له اختيار له وأنه آثر الأشياء عنده وأحبها، وعلى أساس هذا الاختيار والقصد يخلق الله له القدرة للفعل وعليه تكون نتيجة الفعل، وخلق الله للفعل لا يلغي اختيار العبد له ولا يحمله على الفعل ولا يضطره إليه.

فالماتريدي يُفسح بذلك مجالاً لأثر قدرة العبد، إذ أنه يمتنع عنده تعلق القدرة بلا تأثير بينهما، بينما لا نجد عند الأشعري أي أثر لقدرة العبد لا في إيجاد الفعل ولا في صنعه »[1].

فالماتريدي إذن يبين أثر الفعل بالنسبة للقدرة، كالثمار بالنسبة للشجرة، من غير الممكن أن توجد الأولى دون الثانية، فقدرة العبد يوجد أثرها بالفعل واختياره، لا بخلقه، لأن الله تعالى هو الخالق الحقيقي للفعل، على خلاف الأشعري الذي لا يذكر للعبد أي قدرة لا من حيث القيام بالفعل ولا إيجادهفالقدرة**«مؤثرة عند الماتريدي دون الأشعري القائل بعدم تأثير قدرة العبد حتى طعنت فيه الطوائف بأن مذهبه مذهب جبر، ولا فرق لديه بين القدرة وإثباتها»**[2].

وإذا ذهبنا إلى المَعين الأساسي للمذهب الماتريدي، نرى حجة المشايخ الحنفية في مسألة قدرة العبد، وهذا ما أورده لنا "شيخ زاده" فقال: **« ذهب مشايخ الحنفية إلى أن أصل الفعل بقدرة الله وتكوينه والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد..... واحتجوا بقوله تعالى إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت. فدلّت الآيات على أن لقدرة العبد تأثيراً ما إذ لو لم يجعل الله تعالى قدرته مؤثرة بوجه ما نسب التغيير والكسب إليه»**[3]فالبداية من الإنسان، فهو الفاعل وهو المؤثر في الفعل، وهو الذي يكسب لنفسه الثواب أو يكتسب عليها العقاب، وكما يكون فعله سيكون جزاؤه في الدنيا

---

[1] الماتريدي، التوحيد، ص243. نقلاً عن المغربي، علي عبد الفتاح، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1994، ص 92 الماتريدي، التوحيد، ص243

[2] الفيومي، محمد إبراهيم، المرجع السابق نفسه، ص278

[3] شيخ زاده، عبد الرحيم، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، المطبعة الأدبية، القاهرة، ط1، 1899م، ص53- 55

والآخرة، فإن أراد تغير حياته نحو الأفضل فليبدأ بنفسه أولاً حتى يغير له الله ما يريد ويرغب..

وإذا أردنا أن نعرف أكثر عن خلق أفعال العباد الاختيارية، واختلاف الآراء الكلامية فيما بينها.. سنشرح بشيء من التفصيل رأي كل فرقة كلامية على حدة من ماتريدية، وأشاعرة، ومعتزلة.إذ يتضح لنا الفرق بينهم جميعاً:

أولاً: رأي المعتزلة: قالوا: إن الأسباب تؤثر في مسبباتها بقوة خلقها الله في الأسباب، بمعنى أن السكين تقطع بقوة القطع التي أودعها الله فيها، والنار تحرق بقوة الإحراق التي أودعها الله فيها.

فالأسباب مخلوقة لله، والمسببات مخلوقة لله والتأثير واقع بقدرة أودعها الله في الأسباب، فالتلازم بين الأسباب والمسببات تلازم ضروري، بمعنى أنه لا يتخلف مطلقاً. فإذا وجدت النار ووجد الشيء القابل للاحتراق أحرقت النار ضرورة

ثانياً: رأي الماتريدية: ذهبوا إلى أن الأسباب والمسببات وتأثير الأسباب في المسببات، كل ذلك مخلوق لله تعالى إلا أن التلازم بين الأسباب والمُسببَّات تلازم عقلي، لا يجوز تخلفه، أي أن المسببات لا تتخلف ما دامت وجدت الأسباب.

فإذا وجدت السكين، وجد الشيء القابل للقطع، واستخدمت فقطعت، فهنا ضرورة عقلية، وإن كان القطع من خلق الله.

ثالثاً: رأي الأشاعرة:ذهبوا إلى أن الأسباب والمسببات والتأثير من خلق الله إلا أن التلازم بين الأسباب والمسببات تلازم عادي، على معنى أنه يمكن أن توجد الأسباب، ويتحقق الشرط وينتفي المانع، ولا يوجد المسبب، لأن الصلة بين السبب والمسبب صلة عادية، يجوز تخلفها. [1]

فنقطة الائتلاف ونقطة الاختلاف بين الماتريدية والمعتزلة، هي: أن الماتريدية« **انتهوا إلى إثبات تأثير قدرة العبد في أفعاله الاختيارية، وحصروا هذا التأثير في العزم والتصميم فقط. ومن هنا يتضح أنهم وافقوا المعتزلة من وجه وخالفوهم من**

---
[1] حريبة، الرأي السديد في شرح جوهرة التوحيد، ج2، ص83 - 84

وجه آخر. فوافقوهم في إثبات التأثير لقدرة العبد في أفعاله الاختيارية. وخالفوهم في أن تأثير قدرة العبد في بعض أفعاله وهو العزم والتصميم، في حين أن المعتزلة أثبتوا قدرة العبد في كل جزء من أفعاله.

وعلى هذا فرأيهم – أي الماتريدية – إن لم يفسر بقول المعتزلة فهو قريب منهم »[1].

إذا كان معنى الكسب يحوي حرية الإرادة الإنسانية، ويوضح بأن الإنسان هو الفاعل عند الماتريدي، وبأنه يملك القدرة في اختيار ما شاء من خير أم شر، فماذا يعني مفهوم "**القضاء والقدر**"؟ هل هو مجرد منهج رُسم للإنسان وما عليه إلا السير عليه؟ أم هو اختيار الإنسان للوحة حياته بإرادته واختياره ورغبته؟ وللإجابة على هذه الأسئلة نسترجع رأي الأشاعرة والماتريدية.

فقد ذهب الأشاعرة إلى أن **القدر معناه:** إيجاد الله تعالى للأشياء على قدر مخصوص، وتقدير معين في ذواتها وأحوالها طبقاً لما سبق العلم بها. فالقدر عندهم عبارة عن الإيجاد (وهو تعلق القدرة التنجيزي بالأشياء على حسب علمه وإرادته من غير زيادة ولا نقصان) وعلى هذا فهو من صفات الأفعال فيكون حادثاً. وأما القضاء: هو إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال.ومادام هو إرادة الله... فالقضاء إذاً من صفات الذات عند الأشاعرة، وصفات الذات عندهم قديمة، فالقضاء عندهم قديم.

وأما رأي الماتريدية فقالوا: القدر هو تحديد الله أزلاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن، وقبح، ونفع وضر وما إلى ذلك. أي أن الله تعالى علواً أزلاً عن صفات المخلوقات.

فالقدر عندهم راجع لنفس الإرادة أو العلم، لأن كلمة (تحديد) في تعريفهم للقدر تحتمل التحديد بالعلم أو بالإرادة وكلتا الصفتين من صفات الذات. فالقدر إذاً قديم عند الماتريدية.

أما القضاء فقالوا: هو إيجاد الأشياء مع زيادة الأحكام والإتقان فهو صفة فعل، عند الماتريدية صفات الأفعال حادثة فالقضاء عندهم حادث.

---

[1] حريبة، المرجع السابق نفسه، ص128

مما سبق يتبين لك أن القدر عند الأشاعرة حادث، والقضاء قديم والحال على العكس من ذلك عند الماتريدية ([1]).

فنرى مما مرّ معنا أن رأي الماتريدية يختلف تماماً عن رأي الأشاعرة، فالقدر عند الأشاعرة حادث وعند الماتريدي قديم، أما القضاء عند الأشاعرة فهو قديم وعند الماتريدي حادث، إذا الرأي ليس مختلف فقط وإنما على النقيض تماماً.

وهنا يمكن أن يُطرح السؤال الآتي: وهل حصر الخلق في الله تعالى يلزم منه أن العباد كلهم مجبورون على أفعالهم؟. نقول: إن هذا سؤال ناتج عن سوء فهم، وضيق فكر، فالخلط بين مفهوم الجبر والخلق، واشتراط الاختيار بالخلق، وهو السبب في ذلك. وهنا يمكن أن نقول: إن الخلق هو الإيجاد بعد العدم، والمخلوق هو الموجود بعد العدم. والاختيار هو حصول إرادة الفعل فيك، ولا يشترط في الاختيار أن تخلق أنت الفعل، بل لو أوجده غيرك وأنت اخترته فقط، لصح أن يقال: إنك الذي اخترت هذا الفعل، وصح نسبة الفعل إليك عن طريق الكسب، مع أنك لم توجده. فكذلك مختاراً لا يشترط له أن تكون خالقا، بل العكس هو الصحيح، أي إذا سلمنا أنك خالق، فيجب أن تكون مختاراً، لأن شرط الخلق هو الاختيار، ولا يقال: إن شرط الاختيار هو الخلق فافهم هذا.

فالإنسان مختاراً وليس خالقاً، فهو مختار لأفعاله وليس خالقاً لها. ولا يترتب على ذلك كونه مجبراً، لأن الجبر هو حصول الفعل على خلاف الإرادة، وهنا لم يحصل الفعل إلا على وفاق الإرادة، فكيف يقال إن الناس مجبورون؟ وكان غاية ما وقع هو أن الإنسان ليس هو الذي يخلق الفعل، بل الله هو الذي خلقه، وأما الإنسان فهو الذي اكتسبه. فالفعل منسوب إلى الإنسان كسباً، وإلى الله تعالى (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم)* وتأمل كيف قال: (أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض)**. فالله تعالى نسب الإخراج من الأرض إلى ذاته، ونسب للإنسان الكسب ([2])

وهذا لا يلغي دور الفرد كفاعل حقيقي، ولا يجعل فعله على سبيل المجاز لا الحقيقة، وهذا ما أكدته العديد من النصوص الحنفية حيث قالوا أن للعبد فعلاً حقيقياً لا مجازاً لا فعل للعبد وله فعل على وجه المجاز لا على وجه الحقيقة

---

[1] حريبة، المرجع السابق نفسه، ص158 - 159
*سورة البقرة: 134
**سورة البقرة: 267
[2] كامل، عمر عبد الله، مختصر شرح العقيدة الطحاوية، بيسان، بيروت، ط1، 2003م، ص 54

ونرد عليهم فنقول إن قولكم هذا يؤدي إلى إسقاط الرجاء والخوف عن العبد لا يخاف من سوء فعله ولا يرجو على خير عمله وهذا كفر لأن في زوال الرجاء قنوطاً قال تعالى: (لا تقنطوا من رحمة الله)* وقال في آية أخرى: (إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون)** وفي زوال الخوف إسقاط العبودية وتفويت الربوبية وهذا أشد من الأول وقد ضلّ الفريقان القدرية بإضافة صفة الله إلى العبد، وفي خلق الأفعال. والمجبرة بإضافة أفعاله القبيحة إلى الله تعالى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وتوسط أبو حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم فقالوا الخلق فعل الله وهو إحداث الاستطاعة في العبد، واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقيقة لا مجازاً.... واختلاف آخر بيننا وبين الأشعرية التي إنها تقول إن الاستطاعة التي تصلح للشر لا تصلح للخير، وهذا قريب من الجبر بل عين الجبر لأن استطاعة الشر إذا كانت لا تصلح للخير صار مجبوراً في فعل الشر ومن هذا جوز الأشعرية تكليف ما لا يطاق ونرد عليهم بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ([1])

فنرى مما سبق رؤية واضحة جلية اعتدال المذهب الماتريدي ، فلا يقبل الجبرية ولا القدرية، بل كل إنسان يكسب حسب ما يريد ويستطيع، لا فيما يكره أو يفوق طاقته، فبين لنا أبو منصور ما يريده أبي حنيفة من نظرية الكسب، قائلاً: **«ومذهب أهل السنة نصرهم الله تعالى وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية لأن قدرة الحادث حادثة لا تأثير لها مباشراً ولا تولد كذا والحاصل: أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم أي أحكمه على فعل الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه، وإذا عزم على المعصية يخلق الله فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وإن لم يكن موجوداً حقيقة »**[2]

* سورة الزمر: 53
**سورة يوسف: 87
[1] النعمان، أبو حنيفة بن ثابت، شرح الفقه الأكبر، شرح الإمام أبو منصور السمرقندي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ب.ت.ن. ، ص18 - 19
[2] النعمان، المصدر السابق نفسه، ص69

فإذا أردنا أن نبحث عن أسباب الاختلاف بين المسلمين نجدها عديدة، والبطليوسي يوقفنا على هذه الأسباب التي يمكن أن نوجزها على النحو الآتي:

إن اختلاف المسلمين بمسألة القضاء والقدر أدى إلى ظهور ثلاث آراء متباينة: حيث أن قوماً وجدوا ظاهر الآيات يتضمن الإجبار والإكراه، كقوله تعالى: (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين) وقوله: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة)** وفي الحديث أيضاً نحو ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم: (السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه)*

*وخطر ببال آخرين وجود آيات ظاهرها يوهم أن العبد مستطيع ومفوّض إليه أمره يفعل ما يشاء كقوله تعالى: (إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً)*** وقوله صلى الله عليه وسلم: (كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)*

*وجاءت طائفة ثالثة تأملت الطائفتين السابقتين فلم ترض بإحداهما لأن في الأولى تجوير للباري تعالى وإبطال للتكليف، وفي الثانية تجهيل للباري تعالى بأمر خلقه وتعجيز له عن تمام مشيئته فيهم وكلتا الصفتين لا تليق بأحكم الحاكمين فهو قد وصف نفسه بقوله: (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين)**** فالحق في تنظيم الطرفين والجمع بين تشتت المقالتين كقوله تعالى: (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)***** فللعبد مشيئة لا تتم إلا بمشيئة ربه تعالى، وإجماع الأمة مجمعة "لا حول ولا قوة إلا بالله" ، مما يدل على إثبات حول وقوة للعبد لا يتمان إلا بمعونة الله إياه، ورأوا أن الله تعالى قد*

---

* سورة الإنعام : 35.
** سورة البقرة : 7.
*** سورة الإنسان : 3.
****سورة الأنعام: 59
*****سورة الإنسان: 30

أثبت لنفسه في محكم وحيه علم غيب وعلم شهادة بقوله: (عالم الغيب والشهادة) فعلمه الغيب علمه بالأشياء قبل كونها، وعلمه بالشهادة وقت كونها.

لله تعالى علم غيب سبق بكل ما هو كائن قبل كونه ثم خلق الإنسان فجعل له عقلاً يرشده واستطاعة يصح بها تكليفه ثم طوى علمه السابق عن خلقه وأمرهم ونهاهم

فمن هنا نرى أن العبد لا مطلق فالآيات والأحاديث التي ظاهرها الإجبار معناها أحد ثلاثة أشياء:

إما إلى العلم السابق الذي لا مخرج للعبد منه ولا يمكنه أن يختار غيره.

وإما إلى فعل الله تعالى على جهة العقاب كقوله: (بل طبع عليهم بكفرهم)

وإما إلى الإخبار عن قدرته تعالى على من يشاء كقوله تعالى: (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى)

و الآيات والأحاديث التي ظاهره التفويض فمعناها دال على الأمر والنهي، فالقدرية• غلطت لأنهم لا يثبتون لله تعالى علماً سابقاً بالأمور قبل وقوعها، وعلم الله عندهم محدث.

وغلطت الجبرية• لأنهم اعتبروا أن علم الله يجمع ما يفعله العبد قبل فعله إياه إجبار منه له على الفعل.

وكلا الطائفتين قد أخطأت في التأويل وضلت عن نهج السبيل ووصفت الله تعالى بصفات لا تليق به عند ذوي العقول [1].فنستنتج مما سبق أن البطليوسي لم يكن يوافق أياً من الطرفين – لا القدرية ولا الجبرية– واعتبر الآخذ بأقوال أحدهما غير مقبول ولامعقول، لأن في طرف من الطرفين ما لا يليق بالله عزوجل وصفاته.

•القدرية: وهي من أقدم الفرق الفلسفية في الإسلام، وهي معارضة للجبرية.

•الحبرية: وهي طائفة ظهرت في القرن1هـ، تُنسب إلى"جهم بن صفوان"

[1] البطليوسي، ابن السيد، الإنصاف "في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1974م، ص143 – 153 "بتصرف"

وقدّم النصح لنا إما بأن نبتعد عن الخوض في هذا الحديث، أو أن نراعي شرطين أساسيين وهما: أن الله هو الفاعل الحقيقي، وأن أفعاله عزوجل قائمة على الحكمة والعدل فينبغي **« لمن طلب هذا الشأن ولم يقنعه ما رآه العلماء وأمروا به من ترك الخوض فيه أن يراعي أصلين فإن صحّ له من معتقده فليعلم أنه قد أصاب فصّ الحق. وإن أخطأهما أو واحداً منهما فليعلم أنه قد غَلِط فليراجع النظر.**

أحدهما: أنه لا فاعل إلا الله تعالى وأن كلّ فاعل غيره إنما يفعل بمعونة من عنده ومادة يمد بها من فيضه وحوله، ولو كان وكله إلى نفسه لما كان له فعل البتة.

والثاني: أن من أفعال الباري عزوجل كلها حكمة محضة لا عبث فيها وعدل محض لا جور فيه وحسن محض لا قبح فيه وخير محض لا شر فيه، وأن هذه الأفعال إنما تعرض في أفعالنا إما لوقوع الأمر أو النهي علينا وإما لما ركز في خلقنا من القوة العقلية التي ترينا بعض الأشياء حسناً وبعضها قبيحاً... »[1].

وأحببت أخيراً أن اختم هذه الفقرة برأي (الشيخ الرئيس) في فصل من كتابه (النجاة في المنطق والإلهيات) والذي عنونه بـ "فصل في أن علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين"، فقال:واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه لمفعوله أمران: عدم قد سبق، ووجود في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه. فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره. لكن عرض أن كان له عدم من ذاته، وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أن التأثير الذي كان من الفاعل وهو أن وجود الآخر منه لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً الفاعل أفعل لأنه أدوم فعلاً، فإن لجّ لاج، وقال: إن الفعل لا يصح إلا بعدم عدم المفعول، فقد سمع أن العدم للمفعول ليس من الفاعل، بل الوجود الذي منه في آن ما، فلنفترض ذلك متصلاً، فإن أزاغه عن هذا الحق قوله: إن الموجود لا يوجد موجد، فلتعلم أن المغالطة وقعت في

---

[1] البطليوسي، المرجع السابق نفسه، ص154- 155

لفظة يوجده. فإن عني أن الموجود لا يستأنف له وجود ما لم يكن فهذا صحيح. وإن عنى أن الموجود لا يكون البتة بحيث ذاته وماهيته لا يقتضي الوجود له لما هو هو، بل شيء آخر هو الذي له منه الوجود. فإنا نبين ما فيه من الخطأ، ونقول: إن المفعول الذي نقول إن موجداً يوجده لا يخلو إما أن يوصف بأنه موجد له ومفيد لوجوده في حال العدم، أو في حال الوجود، أم في الحالتين جميعاً ومعلوم أنه ليس موجداً له في حال العدم، فبطل أن يكون موجداً في الحالتين جميعاً، فبقي أن يكون موجداً له إذ هو موجود. فيكون الموجد إنما هو موجد نعم، عسى لا يوصف أنه يوجد، لأن لفظة "يوجد" توهم مستقبلاً ليس في الحال. فإن أزيل هذا الإيهام، صح أن يقال: إن الموجود يوجد، أي يوصف بأنه موجود، وكما أنه في حال ما هو موجود يوصف بأنه يوجد. ولفظة "يوصف" لا يعني بها أنه في الاستقبال يوصف كذلك الحال في لفظة "يوجد" ([1]).

وبذلك فدور الفاعل هو نقل ما هو موجود بالقوة إلى حيز ما هو موجود بالفعل بعد عدم سابق له، مما يدل على قدرة الإنسان وحرية أفعاله، وكلمة وجود تدل على وصف الوجود الآني، لا الوجود المستقبلي.

ثالثاً: العدل الإلهي

بعد أن ذكرنا الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية في مسألتين هامتين (الحسن والقبح العقليان، والكسب) نصل إلى اختلاف ثالث وجديد ألا وهو **العدل الإلهي**، فالكثير من علماء الكلام تساءلوا عن عدل الله ووسعه، مما يتولّد عنه أسئلة كثيرة تتعلق بالحرية، والجبرية، والتكليف بما لا يطاق، وهذا وثيق الصلة بما مرّ معنا سابقاً، وكأنه نتيجة منطقية تترتب على ما سبقها من مقدمات.

فجميعنا يعرف أن المعتزلة كانوا دعاة الحرية في الإسلام وعلى خصومة دائمة مع أنصار الجبرية، وهذه حقيقة لابد منها وهي تملأ بطون أمهات الكتب، فقد **«اتخذت مشكلة الحرية طابع الصراع بين موقفين: موقف القائلين بأن الإنسان يملك قدرة حقيقية للتحكم بأعماله وبالتالي فإنه المسؤول الحقيقي عن هذه الأعمال، وموقف القائلين بالجبرية، أي أن أعمال البشر مقدرة سلفاً. وفي علم الكلام الإسلامي كان المعتزلة أخصاماً للجبرية، وكانت نقطة انطلاقهم لاهوتية**

[1] ابن سينا، الحسين، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت،1992م، ص 64 - 65

محضة، فهم اعتبروا أنفسهم أنصار العدل الإلهي، والعدل الإلهي لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان الإنسان مسؤولاً عما يقوم به، أي يملك حرية تمكنه من الاختيار بين عمل الخير وعمل الشر، أي أن حرية الفرد هي الشرط الذي بدونه لا يمكن أن تتم العدالة الإلهية »[١] وللحرية الإنسانية معاني كثيرة، وأبعاد عديدة، لأن الإنسان يمتلك **« قدرة على بذل الجهد والمحاولة ومقاومة الرغبات الشريرة والانفعالات في سبيل الدفاع عن مبدأ أو عقيدة، وقدرة على ضبط النفس. وهناك أيضاً أمثلة كثيرة تعبر عن لوم الإنسان لنفسه وتأنيب ضميره على بعض ما فعل من أفعال، يدل كل ذلك على أنك قد تفعل فعلاً وكنت قادراً على أن تفعل فعلاً مختلفاً. وذلك أول معاني الحرية »**[٢]

وفي هذا الإطار نسترجع ما قيل عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه **«أن رجلاً قال له: هل العباد مجبرون؟ فقال جعفر: الله أعدل من أن يجبر عبده على معصية ثم يعذبه عليها!! فقال له السائل: فهل أمرهم مفوض إليهم؟ فقال الله أعز من أن يجوز في ملكه ما لا يريد، فقال له السائل: فكيف ذلك إذاً؟؟ قال: أمر بين الأمرين لا جبر ولا تفويض »**[٣] فإذن الثواب والعقاب هما نتيجة منطقية للعدل الإلهي، وهذا ما يدل على حرية الإنسان في اختيار أفعاله من خير أو شر. وما يتعلق بمسألة التكليف ونتائجها فـ **«حاصل التكليف إيذانٌ من الحقّ تعالى إلى الخلق، ونزول الثواب وحلول العقاب على أهل الجنة والنار، وفرقان بين السعداء والأشقياء »**[٤]فهذا التكليف المبني على أسس ثلاثة: "العقل والحرية والإرادة"، لا يمكن أن تنفك إحداها عن الأخرى.. ولا يمكن أن يكون هذا التكليف ممكناً إن لم تتوفر له هذه الشروط الثلاثة، ومن هنا رفضت الماتريدية مثل المعتزلة التكليف بما لا يطاق، لأنه سيهمل شرطين أساسيين وهما: الحرية والإرادة، مما سيجعل العقل

---

[١] الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، مجلد1، بيروت،ط1، 1986م، ص365

[٢] زيدان، محمد، حرية الإنسان في الميزان، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد13، العدد1، 1982م، ص154

[٣] البطليوسي، المصدر السابق نفسه، ص149

[٤] البيضاوي، عبد الله، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م، ص205

منقاداً بطريقة أو بأخرى في اختياراته. فـ « **القدرة شرط التكليف بالعقل عند الحنفية والمعتزلة لقبح التكليف بما لا يطاق عقلاً، واستحالة نسبة القبيح إليه تعالى** »[1] وهذا ما اختلف فيه الماتريدية مع الأشاعرة أشد الاختلاف، فالماتريدية كما ذكرنا سابقاً لا يجوزون التكليف بما لا يطاق.. على النقيض من الأشاعرة، فقال "النسفي" الذي اعتبر متمماً لمنهج الماتريدية: « **اعلم أن التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافاً للأشعري، لأنه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) إلى غير ذلك من الآيات** »[2] فالأشعري لا يجوز التكليف بما لا يطاق وهو مستند إلى دليل، أما الأشعري فيجوزه.

هذا ما كان بالنسبة للاختلاف بينهما، أما بالنسبة لمن جاء فيما بعد ليحاول التوفيق بينهما، فقد وجدت نقاطاً مشتركة كثيرة بين الماتريدي والأشعري إلا أنه لم يستطع أن يجمع بين رأييهما في مسألة التكليف بما لا يطاق، فقال: « **من المسائل المعنوية تكليف ما لا يطاق، قال أصحاب أبي حنيفة: لا يجوز تكليف ما لا يطاق، والأشعري يجوزه** »[3].

وهذا ما ذكره "الشيخ زاده" عن مشايخ الحنفية الذين استندوا إلى العلامة "النسفي" وغيره في مسائلهم الكلامية، فقد ذهب مشايخ الحنفية إلى أن « **التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز كما في التوضيح للصدر العلامة والعمدة للإمام النسفي والمسايرة للإمام ابن همام وذهب الشيخ الأشعري وجمهورأصحابه إلى أن التكليف بما لا يطاق جائز كما في المواقف والمسايرة والتبصرة للإمام النسفي ... احتج مشايخ الحنفية بأن التكليف إنما يتصور في أمر لو أتى به يثاب به ولو امتنع عنه يعاقب عليه وذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه لا فيما لا يمكن إتيانه وبأن قوله تعالى: لا يكلف نفساً إلا وسعها صريح في أن التكليف به**

---

[1] ابن همام الدين، محمد بن عبد الواحد، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، شركة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1933م، ص218

[2] النسفي، ميمون بن محمد، بحر الكلام، تعليق: ولي الدين محمد صالح فرفور، دار فرفور، دمشق، ط1، 1997، حاشية ص199

[3] الفيومي، محمد إبراهيم، المرجع السابق نفسه، ص256

غير واقع »[1]فلننتقل إلى شرح التكليف بما لا يطاق، فحاول أن يقدم لنا شرحاً عن أنواعه وما يترتب عليه، والأدلة التي استندت الأشاعرة عليها لتدعيم موقفهم:**«فالتكليف بما لا يطاق على نوعين: أحدهما ممتنع لذاته وهذا لا خلاف فيه بين الفريقين. والممتنع لذاته كقلب الحقائق مثلاً. أما النوع الثاني وهو الممتنع لغيره. فهو موضع الخلاف بينها. الماتريدية لا ترى التكليف إلا في المقدور إتيانه أما ما لا يمكن إتيانه فلا تكليف فيه. وينصرف الثواب والعقاب على الأمر المقدور محل التكليف. وقد جعل الأشاعرة التكليف بما لا يطاق جائزاً. لأن قدرة الله عندهم مطلقة. وهو – سبحانه – لا يسأل عما يفعل... ويستدل الأشاعرة على جواز التكليف بما لا يطاق بقوله تعالى: (ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به)* »**[2]

وأيضاً هذا ما أكده التفتازاني فالتكليف بما لا يطاق غير ممكن سواء ما كان ممتنعاً بنفسه، أو ممكناً بنفسه ولكن لا يمكن للإنسان أن يقوم به: **« (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه، سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين) أو ممكناً (في نفسه لكن لا يمكن للعبد) كخلق الجسم.**

وقد يستدل بقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) على نفي الجواز. وتقريره: أنه لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال، ضرورة أن استحالة الملزوم، تحقيقاً لمعنى اللزوم، لكنه لو وقع، لزم كذب كلام الله تعالى. وهو محال»[3]

فاستحالة التكليف بما لا يُطاق يؤكده **« الماتريدي فيمنع جواز التكليف بما لا يطاق، لأن الدنيا دار ابتلاء، وهذا لا يتحقق إلا فيما يفعله العبد باختياره فيثاب**

---

[1] شيخ زاده، عبد الرحيم، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية و الأشعرية في العقائد، المطبعة الأدبية، القاهرة، ط1، 1899. نادر، ص25– 26

*سورة البقرة: 286

[2] موسى، جلال، نشأة الأشعرية وتطورها، ص296

[3] التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص62 - 63

عليه أو يعاقب على تركه، فإذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبوراً على ترك الفعل فيكون معذوراً في الامتناع فلا يتحقق الابتلاء »[١]إذن الله عزوجل لا يكلف الإنسان بما هو فوق طاقته واستطاعته، وهذا ما أكدته الآية الكريمة السابقة، ومن المحال أن يكون هناك اختلاف بين ما تحمله الآية من مضمون وبين تحققها عملياً فيما يخص حياة الإنسان وأفعاله.وكذلك أتباع الحنفية أثبتوا أنهم خالفوا الأشاعرة بمسألة التكليف بما لا يطاق . **« إذ لا يجوز من الله تعالى أن يكلف عباده بما لا يصح وجوده منهم خلافاً للأشعرية »**[٢] فقال أصحاب أبي حنيفة: **«لا يجوز تكليف ما لا يطاق، والأشعري يجوزه ... واستدلوا بقوله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها)* وبأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة، كتكليف الأعمى بالنظر، والزِّمِنِ بالمشي، فلا ينسب إلى الحكيم، وبأن التكليف إلزام ما فيه كلفةٌ للفاعل ابتداء بحيث لو أتى به يثاب ولو امتنع يعاقب عليه، وهذا إنما يتصور فيما يصح وجوده منه لا فيما يستحيل، والجواب عن الآية بأنها إنما تدل على عدم الوقوع، أي لا يقع من الله تعالى التكليف بالمحال، والنزاع في الجواز لا في الوقوع، وعن الثاني أنه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح، وعن الباقين أنهما مبنيان على أن التكليف لغرض الإتيان، لكن أفعاله تعالى غير معللة بالأغراض »**[٣].

فتدلنا الحنفية على أن الله لا يكلف إنساناً بما هو محالٌ، لأن ما سيقوم به من فعل سيترتب عليه الحساب، إن كان خيراً فالثواب جزاءه، وإن كان شراً فالعقاب حسابه، فهو المسؤول على أية حال، فكيف إذن سيحاسب الفاعل بفعل قد فاق طاقته؟

---

[١] المغربي، المصدر السابق نفسه، ص91

[٢] الصابوني، نور الدين، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، حققه: فتح الله خليف، دار المعارف بمصر، الإسكندرية، 1969م، ص 118

*سورة البقرة: 286

[٣] الجابي، بسام عبد الوهاب، المسائل الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003، ص138 - 139

فنحن نستدل على عدل الله وحكمته من إعطاء كل ذي حق حقه، وكل ذي قدرة طاقته، فلا يطلب من الفاعل شيء إلا والخبير جل وعلا يعرف حق المعرفة استطاعة الإنسان على القيام بالفعل ومدى تحمله له. **« والحق عدم جواز التكليف بما لا يطاق عقلاً ونقلاً، فأما عقلاً فلأنه سفه يخالف حكمة الله تعالى وقسوة تخالف رحمة الله، وظلم يخالف عدله وإحسانه »**[١]وكذلك أيضاً نجد هذا الفرق بين الماتريدية والأشاعرة في الكتب القديمة والمخطوطات، ككتاب الكمشخانوي "جامع المتون" فقال:**« ولا تكليف للعبد بما ليس في وسعه»**[٢].

وفقد أكّد أبو حنيفة عدل الله وفضله على عباده في كتابه "العالم والمتعلم" في قسم "الفقه الأكبر"، فقال:**« والله تعالى متفضل على عباده، عادل، قد يعطي من الثواب أضعاف ما يستوجبه العبد تفضلاً منه، وقد يعاقب على الذنب عدلاً منه، وقد يعفو فضلاً منه »**[٣].

الدليل الثاني على عدل الله وفضله على عباده **« تكليفه (تكليف العبد) بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله أمر (في نظر العقل) أي بالنسبة إلى ما دلّ عليه العقل بطريق النظر (غير لائق) لأنه ظلم قبيح (فيجب تنزيه) الله (الغني عن العالمين) أي عن وجودهم وطاعتهم [٤]».**

إن الدين الإسلامي دين عقلاني تماماً كما هو دين مسلمات.. فقضاياه يجبّ أن تستند إلى العقل، المنطق، والمحاكمة الصحيحة، فكيف يعاقب الله الإنسان على فعل لم يكن بمقدوره القيام به،لأن الله عادل عدلاً مطلقاً.

---

[١] الأفغاني، عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، جـ1، ص426

[٢] الكمشخانوي، أحمد، جامع المتون في حق أنواع الصفات الإلهية والعقائد الماتريدية وألفاظ الكفر وتصحيح الأعمال العجيبة، دار الطباعة العامرة، القاهرة،1857م، ص18 - 19

[٣] النعمان، أبو حنيفة، العالم والمتعلم "الفقه الأبسط، الفقه الأكبر، رسالة أبي حنيفة، الوصية"، تعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2001م، ص66

[٤] ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، كتاب المسامرة في شرح المسايرة، جـ 2 ، حاشية: زين الدين قاسم، شرح: قاسم ابن قطلوبغا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة،2009م، ص10

فدعامة العدل الإلهي الأساسية هي الحرية الإنسانية التي تمنحه الاختيار بين أن يقوم بفعل ما أو يتركه.. « **فالمكلف (اختياراً) يناط به الثواب والعقاب على ما عليه أهل السنة** [1] **] وكذلك [يستحيل عقلاً اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي، فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلاً لمنافاته للحكمة فيجزم العقل بعدم جوازه كما في التنبيهات** »[2] فالأمر قائم على النسبة والتناسب، فلا تقوم واحدة دون الأخرى، وهذا ما يبين لنا دقّة وإنصاف ميزان الله « **ولم يكلفهم الله تعالى إلا ما يطيقون ولا يطيقون إلا ما كلفهم** »[3].

هذا التناسب هو فضل منه عزوجل على عباده، فالحسنة بأضعافها، والعفو عن الذنوب كبيرها أو صغيرها هو إحسان منه عزَّ وعلا، فقال "أبو حنيفة" (والله تعالى متفضل على عباده عادل قد يعطي من الثواب أضعاف ما يستوجبه العبد) أي ما يستحقه العبد استحقاقاً بحسب وعد الله تعالى وحكمه قال الله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها)* وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشرة أمثالها إلى سبعمائة ضعف. لنفي الاستحقاق الذاتي لأن الوعد بالثواب والحكم به ليس بواجب على الله تعالى بل هو تفضل واختيار من الله تعالى (وقد يعاقبه على الذنب عدلاً منه) أي عدلاً من الله تعالى لأنه يتصرف في خالص ملكه والظلم هو التصرف في ملك الغير بلا إذنه (وقد يعفو فضلاً منه) أي وقد يعفو عن الذنب صغيراً كان ذلك الذنب أو كبيراً مقروناً بالتوبة أو غير مقرون بها والعفو عن الذنب لمن يشاء فضل وإحسان لاحق للعبد، والعفو إسقاط العذاب عن من يحسن عقابه قال تعالى: (وهو الذي يقبل التوبة من عباده ويعفو عن السيئات)** »[4].

---

[1] ابن الهمام، كتاب المسامرة، ص12

[2] البياضي، أحمد، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص54

[3] كامل، عبد الله، شرح العقيدة الطحاوية، بيسان، بيروت، ط1، 2003، ص 55

*سورة الأنعام: 160

**سورة الشورى: 25

[4] النعمان، أبو حنيفة بن ثابت، شرح الفقه الأكبر، شرح الإمام المنصور السمرقندي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ب،ت.ن. ، ص 156 - 157

فكلّ ما يقع ويحدث هو ضمن إرادة الله، ومشيئته، فهو مالك الملك، وهذا ما جعل أبا حنيفة يبين لنا الفرق بين مشيئة الله وأمره، وهذا لا يتعارض مع الحرية الإنسانية، لأن العبد مختار لأفعاله منفذاً لها بإرادته. فقال: **« قلت: هل أمر الله تعالى بشيء ولم يشأ خلقه وشاء شيئاً ولم يأمر به وخلقه؟؟ قال: نعم. قلت: فما ذاك الشيء؟ قال: أمر الكافر بالإسلام ولم يشأ خلقه، وشاء الكفر للكافر ولم يأمر به وخلقه، قلت: هل رضي الله شيئاً ولم يأمر به؟ قال: نعم. كالعبادات النافلة. قلت: هل أمر الله تعالى بشيء ولم يرضَ به؟ قال: لا، قلت: لم؟ قال: لأن كل شيء أمر به فقد رضيـــه. »**[1]ثمّ وضّح لنا الكوثري ما يعنيه أبي حنيفة من قوله المشيئة بأنها لا تعني الإجبار بل حرية الاختيار، فعلّق في الحاشية: **« ومشيئة الله في الأزل خلق الكفر والضلال لهم في المستقبل إنما هي من جهة أن العبد يختار ذلك فيخلقه الخالق على جاري عادته الحكيمة، فليس في الأمر شمة الجبر »**[2].

والماتريدي يكمل مسيرة أبي حنيفة ويرى أن أفعال الله لا تخرج عن نطاق الحكمة والتحقق، فالله تعالى – حسب رأي الماتريدي– لا يتخلف، أما الأشعري فيقول بأنه قد يتخلف **« فالماتريدية ترى أنه لا يتخلف لأن التخلف كذب والكذب قبيح والأشعري يرى أنه قد يتخلف لأن الله إذا فعل التخلف لا يكون قبيحاً لأن التخلف قبيح إذا قبحه هو ولم يفعله »**[3].

فأفعال الله عند الماتريدي بعيدة كل البعد عن القبح، ويرى استحالة ذلك عقلاً مما يخالف رأي الأشعري تماماً **« فالماتريدية ترى أن الله لا يفعل القبيح بمعنى ما يستحق الذم عاجلاً فقط وتحكم بأن ذلك مستحيل عقلاً ولو فعله لكان قبيحاً لأن قبح الأشياء وحسنها إنما هو ذاتي لها لا يتخلف عنها ولو كان الفاعل لها هو الخالق جل وعلا على حين أن الأشعري يقرر أن الله لا يقبح منه شيء لو فعله**

---

[1] النعمان، أبو حنيفة، العالم والمتعلم، من باب الفقه الأبسط، ص54

[2] النعمان، المصدر السابق، نفس الصفحة.

[3] حمودة، غرابة، ص192

لأنه المالك القاهر الذي لا يوجد من يشرع له ونحن إن ما يقبح منا الشيء ليس لقبح ذلك الشيء وإنما لأننا نتجاوز به حداً قد رسم لنا من الخالق الذي يملك هذا التحديد لنا »[1] فبذلك أثبت الماتريدي أن حسن الأشياء أو قبحها مرده إلى الإنسان (الذات الفاعلة) وليس إلى الله تعالى، لأن أفعال الله لا توصف بالقبح، فالقبح هو ما يتجاوز به الإنسان شريعة الله.

[1] حموده، المصدر السابق، ص191

الخاتمة والنتائج

بعد أن انتهينا من إعداد هذا البحث، والذي حاولت من خلاله إيجاد بعض النقاط التي تدل على دور العقل وأهميته في البحث الفلسفي–الإسلامي، حيث سلطت الضوء على شخصية نموذجية جمعت بين النص والعقل، وهي شخصية **(أبو منصور الماتريدي)**، وأهم الأفكار التي تناولتها كانت:

- **معنى العقلانية** عنده ودور العقل في تفكيره الكلامي، أي كيف فهم النص الديني من خلال عقله، حيث لم ينكر دور العقل بل اعتبره طريق الاستدلال والفهم للوصول إلى إيمان يقيني يشعر به القلب، ويصدقه العقل.
- إن السبب الرئيسي لميل الماتريدي نحو العقلانية هو **دراسته للفقه الحنفي،** فبدا بذلك أقرب إلى المعتزلة في كثير من المسائل الكلامية، وأبعد عن الأشاعرة.
- كان جلّ اهتمامي في هذا البحث يدور حول ثلاث مسائل كلامية هامة، وهي:

الحسن والقبح: الذين يدركان بواسطة العقل، لأن العقل ينفرد بمسألة الحسن والقبح عن الشرع. **الكسب:** رأى أن الإنسان قادر على الفعل أو الترك على حدّ سواء مما أوصلنا إلى مسألة الحرية الإنسانية في الشريعة الإسلامية، وبالتالي معنى الإرادة ضمن المشيئة الإلهية، فلابدّ أن يُعتبر الإنسان مختاراً للخير أو الشر بشكل متساوٍ، وبذلك نصل إلى نتيجة هامة مفادها: أن الله عادل عدلاً مطلقاً، **ولا يكلف الإنسان بما لا يطيق** ، ولكلٍّ عقله وحريته وإرادته وبناء على هذه الأركان الثلاث يتم تكليف الإنسان.

- ولكن رغم ثقافة الماتريدي الهامة، ومعالجته المسائل الكلامية بطريقة جديدة جمعت بين عقلانية المعتزلة وتمسك الأشاعرة بالنص القرآني، إلا أنه لم يُعرف كما عُرف الأشعري، وذلك لأن الأشعري كان في العراق تحت الحكم العباسي، والتي كانت مركز الثقافة الإسلامية آنذاك. والماتريدي كان في سمرقند الواقعة تحت الحكم الساماني، والتي تبتعد عن العراق وبلاد الشام ومصر.

- ولقد توصلنا إلى أن الماتريدي قد اعتمد **منهج متقارب مع منهج المعتزلة** ومختلف عن منهج الأشاعرة كون العقل أساساً للمعرفة، والسبيل الوحيد للوصول إلى الحقيقة، لأن الحواس من الممكن أن يعتيرها الشك، والمخبر من الممكن أن يناله التحريف والزيف.

- فنستنتج مما سبق: أن الماتريدي رغم عدم ذيوع سيطه بشكل واسع كما الأشاعرة والمعتزلة والطحاوية في مصر، إلا أنه استطاع أن يؤسس فرقة كلامية اهتدت إلى سبيل العقل وطرحت أفكاراً لم تكن لتُطرح من قبل بهذه الطريقة العقلانية، وذلك الفضل يعود إلى الإمام (أبو حنيفة النعمان) الذي أثّر على فكر الماتريدي وأغناه عقلياً، وهذا ما نراه واضحاً في مؤلفاته: فكتاب **التوحيد:** كان عَمَد المدرسة الماتريدية، حيث ناقش من خلاله مسائل كلامية هامة وردّ بطريقة علمية على المخالفين له. وكتاب **تأويلات أهل السنة:** تناول فيه آيات القرآن الكريم شرحاً وتعليقاً ومقارنة، فكان أسلوبه بعيداً عن التعصب الديني والانحياز الفكري.

- إذن تميز الماتريدي بفكر حرّ وشخصية مستقلة غنية، أغنت التراث الإسلامي بطابع جديد.. مختلف عما سبق، من خلال دراسة فلسفية عقلية بعيدة عن المذهبية والإيديولوجية.

- ولكن هذا لا يعني أننا أتممنا هذا الشخصية دراسة وأشبعناها بحثاً.. بل لابد من القراءة مجدداً لاكتشاف نقاط جديدة من الممكن أن تتلاقى مع المعتزلة من الناحية العقلية أو تتنافر معهم.. مما يدعونا إلى عدم الكفّ عن الجري وراء كلّ فكرةٍ من الممكن أن تكون منارة لطريق جديد، وأفكار أوسع وأشمل بإذن الله.

مصادر ومراجع البحث

١) المصادر:

١. الماتريدي، أبو منصور، كتاب التوحيد، تحقيق: بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي، دار صادر بيروت، مكتبة الإرشاد، استنبول، 2001م.

٢. الماتريدي، أبو منصور، تفسير القرآن العظيم "تأويلات أهل السنة"، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2004م.

٣. النعمان، أبو حنيفة بن ثابت، شرح الفقه الأكبر، شرح الإمام المنصور السمرقندي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا _ بيروت، ب، ت، ن.

٢) مراجع البحث:

۞ القرآن الكريم

١. ابن أبي شريف، محمد، المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة: الجامعة الاصطلاحات السلف الماتريدية والأشاعرة، تحقيق: معميش عز الدين، المكتبة العصرية، صيدا _ بيروت، 2004م.

٢. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد، كتاب المسامرة في شرح المسايرة، ج 2، حاشية: زين الدين قاسم، شرح: قاسم ابن قطلوبغا الحنفي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2009م.

٣. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، شرح: محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 2006م.
٤. ابن رشد، محمد، مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1969م.
٥. ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ب.ت.ن، ط2.
٦. ابن سينا، الحسين، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1992م.
٧. ابن همام الدين، محمد بن عبد الواحد، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، شركة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1933م.
٨. أبو حنيفة، النعمان، العالم والمتعلم "الفقه الأبسط، الفقه الأكبر، رسالة أبي حنيفة، الوصية"، تعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2001م.
٩. أبو زيد الدبوسي الحنفي، عبد الله، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عدنان العلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006م.
١٠. الأفغاني، الشمس السلفي، عداء الماتريدية للعقيدة السلفية: وموقفهم من الأسماء، ج1، رسالة ماجستير، بدون ناشر، الرياض، ط2، 1998م.
١١. إمام الحرمين، عبد الملك، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م.
١٢. الباجوري، إبراهيم، شرح جوهرة التوحيد، تنسيق: محمد أديب كيلاني، عبد الكريم تتان، تقديم: عبد الكريم الرفاعي، 1391 هـ.

١٣. الباقلاني،أبو بكر، التمهيد، تحقيق: محمود الخضري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ب.ت.ن.

١٤. بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997م.

١٥. البطليوسي، ابن السيد، الإنصاف "في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم" تحقيق: د.محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1974م.

١٦. البياضي، أحمد، إشارات المرام في عبارات المرام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، شركة مكتبة المصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط1، 1949م.

١٧. البيضاوي، عبد الله، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م.

١٨. التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1988م.

١٩. الجابي، بسام عبد الوهاب، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003م.

٢٠. الجليند، محمد السيد، درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية، مراجعة: شاهين، عبد الصبور، مركز الأهرام، القاهرة، ط1، 1988م.

٢١. الجويني، إمام الحرمين عبد الملك، الشامل في أصول الدين، حاشية: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.

٢٢. الحربي، أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي، الماتريدية دراسة وتقويماً، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1413هـ.

٢٣. حريبة، إبراهيم، الرأي السديد في شرح جوهرة التوحيد، ج 1-2، جامعة الأزهر، ط2، 1985م.

٢٤. الخالدي، أحمد الجوهري، كرامات الأولياء في الحياة وبعد الانتقال، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2003م

٢٥. رستم، سعد، الفرق الإسلامية منذ البدايات ، دار الأوائل، دمشق، ط 5، 2007م.

٢٦. السبحاني، جعفر، البحوث في الملل والنحل "دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية" ج 2، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقمّ المقدسة، ط2، ب.ت.ن.

٢٧. سيف الدين الآمدي، علي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971م.

٢٨. شوحان، أحمد، أبو حنيفة والإمام مالك، مكتبة التراث، دير الزور، 1993م.

٢٩. شيخ زاده، عبد الرحيم، نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، المطبعة الأدبية، القاهرة، ط 1، 1899م. (نادر)

٣٠. الصابوني، نور الدين، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، حققه: فتح الله خليف، دار المعارف بمصر، الإسكندرية، 1969م.

٣١. عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مركز دراسات المستقبل، حمص، 2006م.

٣٢. العوا، عادل، الكلام والفلسفة، مطبعة جامعة دمشق، ط2، 1961م.

٣٣. العوا، عادل، المعتزلة و الفكر الحرّ، دار الأهالي، ب.ت.ن.

٣٤. الغالي، بلقاسم، أبو منصور الماتريدي "حياته وآراؤه العقدّية"، دار التركي للنشر، تونس، 1989م.

٣٥. غرابة، حموده، أبو الحسن الأشعري، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1973م.

٣٦. فودة، سعيد، النقد والتقويم وهو نقد لكتاب "منهج الماتريدية في العقائد، دار الرازي، عمّان _ الأردن، ط6، 2004م.
٣٧. فودة، سعيد، تدعيم المنطق: جولة نقدية مع المعارضين لعلم المنطق من المتقدمين، دار الرازي، عمّان، ط1، 2002م.
٣٨. الفيومي، محمد إبراهيم، شيخ أهل السنة والجماعة، أبو منصور الماتريدي وحدة أصول علم الكلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2003م.
٣٩. كامل، عبد الله، مختصر العقيدة الطحاوية، بيسان، بيروت، ط1، 2003م.
٤٠. الكمشخانوي، أحمد، جامع المتون في حق أنواع الصفات الإلهية والعقائد الماتريدية وألفاظ الكفر وتصحيح الأعمال العجيبة، دار الطباعة العامرة، القاهرة، 1857م. (نادر)
٤١. اللامشي، محمود، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995م.
٤٢. اللقاني، إبراهيم، شرح الناظم على الجوهرة، تحقيق: البجاوي، مروان وحسين، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2009م.
٤٣. متز، آدم، الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، مجلد 1، تر: أبو ريدة، محمد عبد الهادي، فهرسة: رفعت البدراوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، 1970م.
٤٤. مشكور، محمد جواد، موسوعة الفرق الإسلامية، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، بيروت _ لبنان، طبعة أولى 1995م.
٤٥. المغربي، د.عبد الفتاح، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1994م.
٤٦. موسى، جلال، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب.ت.ن.

٤٧. الندوي، أبو الحسن، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ج 1، دار القلم، الكويت، ط8، 1989م.
٤٨. النسفي، ميمون بن محمد، بحر الكلام، تعليق: ولي الدين محمد صالح فرفور، دار فرفور، دمشق، ط1، 1997م.
٤٩. النسفي، ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1990_1993م.

٣) الموسوعات والمعاجم:

١. الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000م.

٢. ديركي، هيفرو، فهرست أعلام الفلاسفة والمتصوفة، دار التكوين، ط 1، 2010م.

٣. زاده، طاش كبرى، موسوعة مصطلحات مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تقديم: د.رفيق العجم، تحقيق: د.علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998م.

٤. قبّش، أحمد، المعجم الفيصل "معجم لغة عربية أواخر" ، مطالع الجهاد، دمشق، ط1، 1985م.

٥. مجموعة من كبار الباحثين بإشراف ط.ب. مفرّج، موسوعة عالم الأديان، فرق مذاهب إسلامية، ج23، Nabolis، بيروت، ط2، 2005م.

٦. الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986م.

٤) مراجع اللغة الفارسية:

1. موقع الكتروني: همت نوين www.asad.mahtarin.com

2. دورية: ناطقي، حيات الله، صفات ناطقي، حيات الله، صفات إلهي از ديدگاه اماميه وماتريديه، فصلنامه طلوع، ش 16، 1388هـ.ش، ص 85.

3. كتاب: مطهري، مرتضى، سيرى در سيره ى نبوي، كتابخانه ى سايت نسيم مطهر، 1383هـ. ش.

٥) المراجع باللغة الإنكليزية:

1. Macdonald, Development of Muslim theology and Jurisprudence. London, 1903

6) الدوريات باللغة العربية:

١. التفتازاني، أبو الوفا، الإنسان التفتازاني، د.أبو الوفا، الإنسان والكون في الإسلام، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 3، العدد 1، 1970م، ص97.

٢. ديركي، د.هيفرو، أثر المعتزلة في العقائد الإسلامية وفي الثقافة العربية المعاصرة، مجلة فكر، العدد 116، 2012م، ص 68

٣. زيدان، د.محمد، حرية الإنسان في الميزان، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 13، العدد1، 1982م، ص153.

7) المواقع الإلكترونية:

www.shariaa.net منتديات الشريعة

www.shiaonlinelibrary.com